

Los casos de «divorcio» admitidos por S. Mateo (5,32 y 19,9). Consecuencias para la teología actual

Si la exégesis quiere decir algo fundado sobre el complejo tema del divorcio en la problemática actual, deberá hacerlo desde su propio campo. Será conveniente prescindir de posiciones confesionales o preocupaciones pastorales de nuestro tiempo para preguntar a los textos por su significado originario. Tarea tanto más difícil cuanto que la hermenéutica moderna nos dice que ineludiblemente partimos de nuestra actual precomprensión y horizonte cultural cuando tratamos de entender un texto del pasado.

Para desentrañar el alcance del mensaje mateano hay que situarlo en la historia de la tradición del tema del divorcio en el N. T.

Trataremos, pues, de esbozar los estratos premateanos del tema [primera parte], señalaremos después el alcance de las cláusulas mateanas al nivel de su redacción [segunda] y procuraremos deducir, finalmente, algunas consecuencias para nuestra situación de creyentes en una sociedad mayoritariamente divorcista [tercera].

La numerosa bibliografía sobre el tema¹ hace casi matemáticamente imposible decir algo totalmente nuevo sobre el mismo. Más bien hay que seleccionar y fundamentar lo que parece más probable.

¹ Cfr. J. CASTAÑO, *Nota bibliographica circa indissolubilitatis matrimonii actualissimam quaestionem*: Ang 49 (1972), 463-502. Bibliografía bastante amplia, aunque no exhaustiva. Algunas de las obras citadas en este trabajo no están recopiladas.

1. LAS CLÁUSULAS MATEANAS Y LA HISTORIA DE LA TRADICIÓN DE LA ENSEÑANZA DE JESÚS SOBRE EL DIVORCIO

En el N. T. aparecen tres cauces de tradición que atribuyen a Jesús una condena radical del divorcio:

1. Un *māšāl* o sentencia, originariamente suelta, con cuatro variantes (Mt 5, 32; Lc 16, 18; Mc 10, 11-12, y Mt 19, 9).

2. Una discusión de Jesús con los fariseos (Mc 10, 2-9, y Mt 19, 3-8).

3. Una alusión explícita de Pablo (1 Cor 7, 10 y ss.) al mandato del Señor contra el divorcio.

Cuando un tema de la enseñanza de Jesús está atestiguado por tres cauces distintos de la primitiva tradición cristiana y, además, se opone diametralmente a la mentalidad judía contemporánea, tiene muchas garantías de ser auténtico.

Se impone, por consiguiente, un estudio de la historia de la tradición para descubrir la formulación más antigua, que refleje más exactamente la enseñanza misma de Jesús. A partir de ella podremos explicar las variantes y matices del texto actual del N. T., como aplicaciones redaccionales en las diversas comunidades cristianas primitivas, y sobre todo —es el tema central del presente estudio— trataremos de comprender el alcance de las «excepciones» que Mt menciona en dos ocasiones, contra la prohibición básica del divorcio.

Por otra parte, las tres tradiciones y sus variantes, en los Sinópticos y en Pablo, indican el interés que para la Iglesia primitiva tenía la posición antidivorcista de Jesús, en un ambiente judío o helenístico en que tan fácil era el divorcio.

Puede decirse que el interés no ha decaído en nuestro tiempo.

1.1. *El māšāl o logion de Jesús (Mt 5, 32 y par.) y los diversos estadios de su tradición*

El *māšāl* o *logion* suelto de Jesús es una tradición *distinta* de la disputa con los fariseos (Mc 10, 2-9). Coinciden en el objetivo final de afirmar la indisolubilidad del matrimonio y condenar el divorcio, pero los argumentos que utilizan son distintos. En la disputa, es la voluntad del Creador expresada en la interpretación de dos pasajes del Gn (1, 27 y 2, 24); en el *logion*, es la equipa-

ración de divorcio y adulterio, que se apoya en la autoridad soberana de Jesús, como subraya la redacción mateana (Mt 5, 31).

Ambos temas están unidos posteriormente en Mc 10, 2-12, como muestra claramente el v. 10 y su carácter de enseñanza esotérica a los discípulos, después del clímax de la discusión pública con los fariseos «lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre» (Mc 10, 9)².

Según la historia de las formas, el *logion* suelto tiene mayores probabilidades de ser más antiguo que la «forma» de discusión³. En cualquier hipótesis, es el que más nos interesa, pues en sus dos variantes mateanas se encuentran las cláusulas exceptivas.

El *logion* o sentencia de Jesús se encuentra:

a) En la fuente de los *logia* («Logienquelle»), como se deduce de Mt 5, 32, y Lc 16, 18.

b) en la tradición premarcana de Mc 10, 11, recogida también por Mt 19, 9.

c) en la tradición prepaulina (1 Cor 7, 10 y ss.).

¿Cuál de estas formulaciones se aproxima más al *māšāl* pronunciado por Jesús?

El texto de Mc y Pablo indican claramente una acomodación de la enseñanza primitiva a un contexto greco-romano donde la mujer podía tomar la iniciativa del divorcio.

De las dos versiones que se remontan a la «Quelle», Mt 5, 32, y Lc 16, 18, debemos separar los elementos secundarios redaccionales para reconstruir el texto primitivo.

La cláusula *παρεκτὸς λόγου πορνείας* de Mt 5, 32⁴, por encontrarse sólo en Mt y por su carácter casuístico, suele considerarse con bastante unanimidad, entre los autores modernos, como secundaria y perteneciente a la redacción o tradición mateana⁵.

También podemos descartar como secundaria la aclaración lucana: el que se casa con una divorciada *ἀπὸ ἀνδρός*.

² Cfr. H. GREEVEN, *Ehe nach dem Neuen Testament*: NTS, 15 (1968/69), 365-88, esp. 376.

³ G. SCHNEIDER, *Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testament*: TrierTZ, 80 (1971), 65-87, esp. 68-69 [abundante bibliografía en las notas 1-3].

⁴ Lo mismo puede decirse de la cláusula *μη ἐπὶ πορνείᾳ* de Mt 19, 9.

⁵ Cfr. H. GREEVEN, o. c., p. 382; G. SCHNEIDER, o. c., p. 70; J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Évangile. Matthieu 19, 3-12 et parallèles*, Brujas, 1959, esp. pp. 81-92, con abundante bibliografía. Esta obra, bien documentada, ha de tenerse en cuenta en cualquier investigación sobre el tema. Sus conclusiones no siempre son convincentes; cfr. la crítica de M. ZERWICK, *De matrimonio et divortio in Evangelio*: VD, 38 (1960), 193-212.

Nuestra elección queda centrada entre la formulación pre-mateana:

πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι
καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας, μοιχᾶται (6).

y la pre-lucana:

πᾶς ὁ ἀπολύων τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμῶν ἑτέραν, μοιχεύει
καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν, μοιχεύει.

Como bien ha mostrado H. Greeven⁷ —con gran eco en otros autores recientes⁸— la fórmula pre-mateana es la que mejor tiene en cuenta la situación palestinese y se opone radicalmente a ella.

El matrimonio judío era fundamentalmente patriarcal y poligámico⁹. Se regulaba dentro de la esfera del derecho de propiedad. La mujer —como el esclavo— se adquiere y es propiedad del marido.

Por tanto, el hombre sólo puede cometer adulterio con respecto al matrimonio de otro hombre¹⁰; es decir, por sus relaciones con una mujer casada, que ya es propiedad de otro. La mujer, en cambio, comete adulterio con respecto a su propio matrimonio si tiene relaciones con otro hombre. Dicho de otra manera, el hombre, con sus relaciones sexuales con una mujer soltera, no lesiona su propio matrimonio (o los derechos de su mujer), como tampoco lesiona su derecho de propiedad (propio patrimonio) por la libre disposición de un esclavo o de otro objeto cualquiera que le pertenece. Esto se evidencia por la posibilidad de la poligamia: al tomar otra mujer no se lesionan los derechos de la primera.

En este contexto de la mujer-propiedad del marido, se com-

⁶ Preferimos la lectura del ms. B; B. METZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, 1971, pp. 13-14, le da un mayor grado de probabilidad que en las ediciones anteriores.

⁷ H. GREEVEN, *o. c.*, p. 381 y ss.

⁸ G. SCHNEIDER, *o. c.* (nota 3); R. PESCH, *Frei Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg, 1971, pp. 10 y ss.

⁹ Cfr. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen, ³1969, pp. 405 y ss. y 104; J. LEIPOLDT, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Gütersloh, ²1962, p. 77; J. LEIPOLDT y W. GRUNDMANN, *El mundo del Nuevo Testamento I*, Madrid, 1973, pp. 194-5; H. L. STRACK y P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München, 1922-28, Band II, 395 [en adelante se cita esta obra con la abreviatura STR.-B., y se indican a continuación el tomo y la página]; H. GREEVEN, *o. c.* (nota 2), pp. 381-2; R. PESCH, *o. c.* (nota 8), pp. 11 y ss. Cfr. nota 67.

¹⁰ Cfr. STR.-B., I, 295 y s.

prende la facilidad que la legislación judía concedía al hombre para divorciarse¹¹ y lo radicalmente nuevo de la enseñanza de Jesús que lo prohíbe.

La equiparación de divorcio y adulterio debió sonar, en los oídos de sus contemporáneos, tan desconcertante como si alguno dijera: el que se desprende de un esclavo o de una cosa que le pertenece comete un crimen contra su propiedad¹².

En efecto, Jesús dice que el hombre que repudia a su mujer (considerada como su propiedad) se hace responsable de un crimen (de adulterio), condenable con la pena de muerte.

Ahora bien, sólo la fórmula premateana del *māšāl*, reflejada en Mt 5, 32, tiene en cuenta todos estos factores: «El que repudia a su mujer hace que se cometa adulterio con ella (o la hace ser adúltera), y el que se casa con una repudiada comete adulterio.»

«Puesto que el hombre no puede cometer adulterio contra su propio matrimonio, su culpa está en la nueva unión de su mujer con otro hombre, cosa que él ha hecho posible al repudiarla indebidamente, y por tanto es responsable. Por otro lado, un hombre comete adulterio contra el matrimonio de otro si se casa con la mujer de éste, repudiada indebidamente»¹³.

Se tiene también en cuenta la situación sociológica de la mujer judía, que lógicamente buscaría un nuevo matrimonio para no quedar más desamparada aún.

Por lo tanto el *māšāl*, con su formulación paradógica, evidencia —para la mentalidad judía— que la prohibición absoluta del divorcio convierte prácticamente en adulterio toda transgresión del mismo.

Es interesante notar que esta formulación premateana, al prohibir el divorcio, hace al hombre culpable del adulterio que muy probablemente cometerá su mujer, por el solo hecho de repudiarla, aun cuando él mismo no se case nuevamente con otra mujer.

Las otras tres formulaciones del *logion* de Jesús (Lc 16, 18; Mc 10, 11; Mt 19, 9) presuponen un nuevo matrimonio después del divorcio y designan directamente al hombre como adúltero (no sólo responsable del adulterio que cometa la mujer repudiada).

Ahora bien, el *nuevo* matrimonio sólo añade un elemento im-

¹¹ Cfr. nota 9 y K. SCHUBERT, *Ehescheidung im Judentum zur Zeit Jesu*: TübTQ, 151 (1971), 23-27.

¹² Cfr. H. GREEVEN, *o. c.* (nota 2), p. 382.

¹³ *Ib.*

portante en la valoración del divorcio, en un contexto *monogámico*. En esta hipótesis lo hace irrevocable; pero en el contexto *poligámico judío*, un nuevo matrimonio con otra mujer no varía la situación legal del marido respecto a la mujer con quien se ha casado anteriormente.

Así pues, los criterios de historicidad¹⁴ cuadran mejor con la formulación premateana del *logion* contra el divorcio.

Está en *continuidad* con el ambiente palestinese, pues tiene en cuenta todos los condicionamientos del matrimonio y divorcio judíos del tiempo de Jesús y, a la vez, en absoluta *discontinuidad* con el mismo, pues condena como crimen de adulterio la práctica del divorcio, plenamente admitida por todos los círculos judíos. Pero también está en *discontinuidad* con la enseñanza de la iglesia primitiva, que en todos los demás cauces de la tradición presupone un matrimonio no sólo indisoluble sino monogámico.

La formulación premateana sólo condena explícitamente el divorcio, pero no la poligamia¹⁵; por todo ello, tiene más probabilidades de ser la más primitiva.

A esto se añade el argumento lingüístico; la retrotraducción al arameo da un *māšāl* bimembre con estrecho paralelismo en las tres palabras de cada miembro:

todo-el-que-repudia a-su-mujer la-hace-ser-adúltera
y-el-que-se-casa con-una-repudiada adúltera¹⁶.

¹⁴ Sobre los «criterios de historicidad» en la investigación moderna de los evangelios, véase la síntesis de I. DE LA POTTERIE, *Come impostare oggi il problema del Gesù storico?*: CC, 120 (1969, II), 447-463, con abundante bibliografía, y también J. CABA, *De los Evangelios al Jesús histórico* (BAC, 316), Madrid, 1971, pp. 391-403.

¹⁵ Así lo reconoce explícitamente J. DUPONT, *o. c.* (nota 5): «Au point de vue des conceptions juives, le logion de Mat., 5, 32 fait moins choc que les autres. Chez les Juifs, le mari ne commet pas d'adultère à l'égard de sa femme: le texte ne l'accuse pas d'adultère; seuls la femme et son complice peuvent être adultères à l'égard du mari: le texte se contente d'imputer au mari la responsabilité de la faute commise. La sentence évite encore de heurter les idées juives en ne disant rien d'un nouveau mariage du mari; il ne met donc pas en cause la légitimité de la polygamie. [...] Mat., 5, 32 n'interdit pas au mari de contracter un nouveau mariage; il ne le lui permet pas non plus. Ce mariage ne serait possible qu'en admettant la polygamie», pp. 74-75.

¹⁶ Siguiendo a H. GREEVEN, *o. c.* (nota 2), p. 383, ponemos en el texto varias palabras castellanas unidas por guiones para indicar que corresponden a una sola palabra aramea: todo-el-que-repudia (πᾶς ὁ ἀπολύων) equivale a un participio con el indefinido proclítico *kōl*; a-su-mujer (τὴν γυναῖκα αὐτοῦ) responde a un sustantivo con sufijo personal; la-hace-ser adúltera [hace que se cometa adulterio con ella] (ποιεῖ αὐτὴν μοιχευθῆναι) se puede expresar en arameo con una sola palabra, utilizando la forma

A partir de esta formulación premateana se puede explicar la variante lucana (Lc 16, 18) como adaptación a un ambiente monogámico, y lo mismo la primera mitad del *logion* en Mc 10, 11 (ὅς ἂν ἀπολύσῃ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ γαμήσῃ ἄλλην, μοιχᾶται) que se encuentra también literalmente en Mt 19, 9¹⁷, lo que es un claro indicio de su dependencia de Mc.

La segunda parte del *logion* marcano: «y si la mujer, divorciándose del marido, se casa con otro, comete adulterio» (Mc 10, 12), supone una adaptación de la enseñanza primitiva a ambientes extra-palestinoses¹⁸, y esta misma situación refleja la formulación paulina (1 Cor 7, 10 y ss.)¹⁹.

Pacil o *Haʿfel* y sufijo personal; la dureza de la construcción griega queda suprimida, pues el verbo arameo *gār* (como el hebreo *nāʿaf*) se emplea también para la mujer, mientras que el griego *moikheúō* sólo se aplica al hombre: por eso el uso pasivo. Y-el-que-se-casa (καὶ ὁ γαμήσας) equivale a un participio; con-una-repudiada, también se expresa con un participio, como en griego (ἀπολελυμένην); adultera (μοιχᾶται) verbo en *Qal*.

¹⁷ Mt. introduce también en este pasaje la cláusula μὴ ἐπὶ πορνείᾳ. Sólo unos pocos mss., aunque importantes (P²⁵, B, f...), tienen en este pasaje la misma lectura que en Mt 5, 32. Cfr. H. CROUZEL, *Le texte patristique de Matthieu V. 32 et XIX. 9*: NTS, 19 (1972/3), 98-119. Estudio interesante en su género, pero incompleto e insuficiente en el campo de la crítica textual por prescindir de las traducciones antiguas, entre ellas la *Vetus latina*, y de los testimonios del texto «occidental» (código D). La mayor frecuencia de la lectura del código B en los Padres griegos de los cuatro primeros siglos puede explicarse simplemente por dependencia de algunos mss del tipo de texto «alejandrino», que hizo la asimilación de Mt 19, 9, a Mt 5, 32.

En cambio, parece estar mejor atestiguada la inclusión de una segunda cláusula semejante a Mt 5, 32 (καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμήσας (γαμῶν CWΘ1) μοιχᾶται BC Ⓢ WΘ f¹ 13 33 pm lat sy^p bo^pt; ὡσαυτῶς καὶ ὁ γαμῶν ἀπολ. μοιχᾶται P²⁵). Para H. ZIMMERMANN, *Los métodos histórico-críticos en el Nuevo Testamento* (BAC, 295). Madrid, 1969, p. 107, el texto largo es el primitivo. Lo mismo piensa H. GREEVEN, *o. c.* (nota 2), p. 383, nota 3, y B. METZGER, *o. c.* (nota 6), p. 48, da al texto largo mayor probabilidad que en ediciones anteriores. Tendríamos así la supresión por Mt de una frase (Mc 10, 12) que no cuadraba con la «situación vital» de su comunidad o la sustitución por otra más adecuada, tomada del contexto anterior de Mt 5, 32, según se admita el texto más corto o el más largo como original.

¹⁸ Cfr. H. GREEVEN, *o. c.* (nota 2), pp. 384-85, una hipótesis sugestiva sobre la posible formulación del inciso καὶ γαμήσῃ ἄλλην a partir del texto arameo. Cfr. G. SCHNEIDER, *o. c.* (nota 3), pp. 71 y ss.

¹⁹ Cfr. G. SCHNEIDER, *ib.*, pp. 72 y ss.

1.2. *La discusión con los fariseos y su conexión con el logion en Mc 10, 2-12*

Sin entrar en toda la problemática que este texto presenta²⁰, diremos que la formulación marcana no ofrece muchas garantías de remontarse al nivel histórico de Jesús. La pregunta de los fariseos: «si es lícito al marido repudiar a su mujer» (Mc 10, 2) es poco probable, pues en todos los círculos judíos se admitía y practicaba que el marido podía repudiar a la mujer por múltiples motivos²¹, apoyándose en Dt 24, 1-4.

Para que esa pregunta capciosa se dirigiera realmente a Jesús habría que suponer que los fariseos conocían ya su prohibición del divorcio y querían enfrentarlo con la ley mosaica, tal como ellos la interpretaban²².

Parece más probable, como «Sitz im Leben» de esta disputa, la necesidad de fundamentar la enseñanza antidivorcista de Jesús frente a la práctica judía, en los estadios premarcanos de la tradición. La argumentación de Mc 10, 8-9, combinando los pasajes del Gn (1, 27, y 2, 24), sólo fluye a partir del texto de los LXX, que en Gn 2, 24, menciona expresamente οἱ δύο. Es parecida a la utilizada por el *Documento de Damasco* para fundamentar la monogamia²³.

En cualquier hipótesis —sea la formulación de Jesús o de la tradición premarcana—, tenemos el clímax de la disputa en la solemne afirmación de la indisolubilidad del matrimonio, como el orden establecido por el Creador: «lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre» (Mt 10, 9)²⁴.

²⁰ Cfr. H. GREEVEN, *o. c.*, pp. 376 y ss; H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament* (ATANT, 52), Zürich, 1967, pp. 44-54; J. DUPONT, *o. c.* (nota 5), pp. 15-27; A. ISAKSSON, *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to Mt. 19. 3-12 and 1. Cor. 11. 3-16*, Lund, 1965, pp. 96-104; R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach dem Neuen Testament: Theologie der Ehe*, Regensburg/Göttingen, 1969, 9-36 [=Schriften zum Neuen Testament, München, 1971, pp.414-434, esp. 417 y ss.].

²¹ Cfr. J. JEREMIAS, *o. c.* (nota 9), p. 407.

²² Cfr. R. SCHNACKENBURG, *o. c.* (nota 20), p. 417.

²³ Cfr. CD, 4, 21-5, 2, donde se combinan Gn 1, 27 y Gn 7, 9: matrimonio monogámico de Noé y sus hijos. Cfr. C. RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford, 1958, pp. 16-18.

²⁴ La fundamentación de la indisolubilidad del matrimonio, como voluntad del Creador, planteará sus problemas al explicar, desde un punto de vista de la teología bíblica, la práctica católica de disolver los matrimonios naturales en determinados casos. Cfr. la parte 3.^a de este estudio.

A la disputa con los fariseos propiamente dicha (Mc 10, 2-9) se une redaccionalmente el *logion* de Jesús contra el divorcio, aplicado a una situación extra-palestinense. La forma de enseñanza esotérica de los discípulos, a la vez que muestra su carácter de añadido posterior, sirve para completar el esquema de discusión rabínica²⁵.

1.3. *La redacción mateana de la discusión y el logion (Mateo 19, 3-12)*

También aquí podemos prescindir de muchos aspectos de la perícopa²⁶, para detenernos solamente en aquellas cuestiones relacionadas con nuestro tema.

Parece mucho más probable la opinión defendida por H. Zimmermann y otros muchos²⁷ de la dependencia literaria de Mt 19, 3-12, respecto a Mc 10, 2-12. Por supuesto, no hay que entender esta dependencia en el sentido de la antigua crítica literaria, de una copia casi mecánica del texto de Mc. Mateo utiliza sus fuentes —como han puesto de relieve los estudios histórico-redaccionales— con la autonomía de un verdadero autor y teólogo. Por eso, cambia el orden de la discusión marcana y añade el *logion* sobre los eunucos (Mt 19, 10-12), con lo que consigue nuevas acentuaciones teológicas²⁸.

Se ha querido ver uno de esos retoques redaccionales de Mateo en la formulación de la pregunta inicial, εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πᾶσαν αἰτίαν; (Mt 19, 3).

Según esta interpretación, en la frase diferencial de Mateo κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, que traducen «por un motivo cualquiera», habría una historización de Mt que se haría eco de la sentencia de la escuela de Hillel sobre los motivos que justificaban el divorcio;

²⁵ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *o. c.* (nota 20), p. 417; H. GREEVEN, *o. c.* (nota 2), p. 376; G. SCHNEIDER, *o. c.* (nota 3), p. 78; H. ZIMMERMANN, *o. c.* (nota 17), p. 112; D. DAUBE, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London, 1956, pp. 141-150.

²⁶ Cfr. los autores citados en nota 20, que dedican varias páginas a Mt 19, 3-12 cuando estudian Mc 10, 2-12.

²⁷ H. ZIMMERMANN, *μη ἐπὶ πορνείᾳ (Mt 19,9) - ein literarisches Problem. Zur Komposition von Mt 19, 3-12: Catholica*, 16 (1962), 293-299. Recogido también en la *o. c.* (nota 17), pp. 105-116. Cfr. R. SCHNACKENBURG, *o. c.* (nota 20), p. 417, y los lugares citados de H. GREEVEN, p. 379, y G. SCHNEIDER, pp. 78 y 82.

²⁸ Cfr. las obras citadas en la nota anterior.

mientras que la pregunta de Mc 10, 2, sería sobre la licitud del divorcio en cuanto tal.

Sin embargo, desde el punto de vista filológico la consideración del sustrato semítico pone en duda la exactitud de esa traducción, y con ello la alusión a la sentencia *hillelita*.

Como bien han mostrado J. B. Bauer, Moulton-Turner y M. Zerwick²⁹, así como πᾶς... οὐ equivale a *ninguno* (Mt 24, 22; Mc 13, 20) así también πᾶς semitizante significa *alguno*³⁰. En consecuencia, κατὰ πᾶσαν αἰτίαν debe traducirse «*por algún motivo*», y se espera una respuesta negativa, como efectivamente sigue en Mt 19, 4-5. Mt 19, 3, tiene, pues, el mismo sentido que Mc 10, 2. Se pregunta si hay *algún motivo* que permita el repudio. Se sigue tratando, como en Mc, de la licitud del divorcio en cuanto tal. No hay en el texto apoyo suficiente para decir que Mt introduzca en este pasaje la controversia intra-rabínica de los *hillelitas* y *šammaítas*.

Si realmente pretendiera Mt tratar de esa controversia sobre los *motivos* del divorcio, su redacción debería ser más explícita.

Además, en ese caso sería incongruente mantener el sujeto φαρισαῖοι πειράζοντες. Difícilmente se puede considerar como «tentación» de los fariseos una pregunta cuya posible gama de respuestas estaba respaldada por alguna facción farisaica.

En cambio, es una pregunta capciosa si se espera, como en Mc,

²⁹ J. B. BAUER, *De coniugali foedere quid edixerit Matthaeus?*: VD, 44 (1966), 74-78; J. H. MOULTON, W. F. HOWARD y N. TURNER, *A Grammar of the New Testament Greek*, vol. III, *Syntax*, Edinburgh, 1963; M. ZERWICK, *Graecitas biblica Novi Testamenti*, Roma, 1966. Para la construcción πᾶς... οὐ cfr. F. BLASS y A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 1961, § 302.

³⁰ «Omnibus nota est negatio hebraizans πᾶς... οὐ idem valens atque nemo, nullus (Mt 24, 22; Mc 13, 20; 1 Cor 1, 29; Gal 2, 16...). Simili modo semitizans πᾶς est «aliquis» (et non quicumque), quod minus scitur» J. B. BAUER, *ib.*, p. 77.

«First of all, πᾶς before an anarthrous noun means *every* in the sense of any; not every individual, like ἕκαστος, but any you please. Similarly, the negative is *none, no*, as in Mt 24, 22. This is important for the correct interpretation of Mt 19, 3 κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, which is not *for every cause*, but *for any cause* you like to single out among those in the Law, i. e. *for any cause at all*. Jesus was non being asked for his opinion on the varying merits of each Mosaic ground for divorce, but whether he rejected all grounds», N. TURNER, *o. c.*, p. 199; cfr. M. ZERWICK, edición citada, n. 192, pp. 63-64.

Como bien nota J. B. BAUER, «Hillelitarum quaestio aliter quam apud Matthaeum graeco sermone sonat: καθ' ἁσθηποτοῦν αἰτίας (Jos. Flav. Ant., IV, 8, 23, § 253) vel καθ' ἣν ἂν τύχη πρόφασιν (Philo, De spec. leg. III, 5, § 30). *Ib.*, p. 78.

una respuesta negativa, pues la enseñanza antidivorcista de Jesús y la primitiva comunidad cristiana chocaba de frente contra la interpretación judía de la ley mosaica.

En cambio sí parece que la pregunta de si hay *algún motivo* que justifique el divorcio prepara redaccionalmente la excepción mateana $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \pi\omicron\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ (Mt 19, 9).

De su significado tratará ampliamente la segunda parte de este trabajo. Ahora sólo señalaremos su carácter secundario respecto a Mc 10, 11.

Consecuentemente con el carácter redaccional de Mt 19, 3-12, hay que decir que la formulación $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \pi\omicron\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha$ pertenece a la redacción mateana. Más difícil resulta precisar si la formulación $\pi\alpha\rho\epsilon\kappa\tau\omicron\varsigma\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\ \pi\omicron\rho\nu\epsilon\acute{\iota}\alpha\varsigma$ Mt 5, 32); pertenece a la redacción de Mateo o a la tradición premateana³¹.

En todo caso, es el reflejo de la praxis de la comunidad en que se plasmó el primer evangelio, y no hay motivo para postular dos cauces distintos de tradición para las dos variantes de la excepción mateana³².

Contra la autoría mateana de estas cláusulas se arguye, a veces, que irían en contra de la tendencia general del evangelista a presentar la enseñanza de Jesús, en el Sermón del Monte, como una radicalización de la *Torāh*. Pero esto supone prejuzgar el significado de *porneía* en Mt., cosa que debemos estudiar más adelante.

1.4. *La enseñanza de Jesús y su transmisión por Pablo (1 Cor 7, 10-11)*

De la enseñanza paulina en 1 Cor 7, 10 y ss., sólo nos interesa destacar que recoge el *logion* de Jesús de un cauce de tradición helenístico cristiano, semejante al de Mc 10, 12. Tanto la mujer como el marido podían, según la legislación greco-romana, tomar la iniciativa del divorcio.

Su posición es radical. El Señor manda que ni la mujer se separe del marido, ni el marido repudie a la mujer.

El paréntesis — $\acute{\epsilon}\alpha\nu\ \delta\acute{\epsilon}\ \kappa\alpha\iota\ \chi\omega\rho\iota\sigma\theta\eta\eta,\ \mu\epsilon\nu\acute{\epsilon}\tau\omega\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\mu\omicron\varsigma\ \eta\ \tau\omega\ \acute{\alpha}\nu\delta\rho\iota\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\lambda\alpha\gamma\acute{\eta}\tau\omega$ — (1 Cor 7, 11), parece referirse a una situación ya existente: «*si se ha separado ya*»³³, sobre la que han consultado a Pablo (1 Cor 7, 1 y ss.).

³¹ Cfr. G. SCHNEIDER, o. c. (nota 3), pp. 79-80.

³² *Ib.*

³³ H. BALTANSWEILER, o. c. (nota 20), p. 190; H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEKNT), Göttingen, 1969, p. 144 y nota 15.

Las deducciones de H. Baltensweiler son sugestivas:

«Pablo diría: la palabra del Señor prohíbe todo divorcio. Pero puede ocurrir que una mujer (o un hombre) que ya está divorciada (es decir, que se divorció cuando era todavía pagana) se hace cristiana y pone a la comunidad ante un hecho consumado. En este caso puede ser recibida en la comunidad, pero debe obligarse a no casarse de nuevo, a menos que se reconcilie con su marido, del que se había divorciado»³⁴.

Si ésta es la exacta interpretación de 1 Cor 7, 11, que también propone G. Schneider³⁵, tendríamos resuelta la significación del v. 15 en sentido contrario al llamado «privilegio paulino».

Son numerosos los exégetas modernos³⁶ que en la frase εἰ δὲ ὁ ἄπιστος χωρίζεται, χωρίζεσθω· οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις (1 Cor 7, 15) sólo ven admitida por Pablo una *separación* del cónyuge cristiano si el cónyuge infiel no acepta convivir pacíficamente. Pero piensan que Pablo no autoriza un nuevo matrimonio.

Los motivos aducidos son diversos: la prohibición absoluta de un nuevo matrimonio en 1 Cor 7, 11 y 39; Rom 7, 2 y ss., mientras viva el primer marido; la preeminencia que da Pablo en todo el capítulo al celibato, la expectación de la próxima parusía...

Todo esto hace razonable la reflexión de R. Schnackenburg:

«Si Pablo hubiera querido permitir un nuevo matrimonio, en contra del principio general del v. 11, que se hace remontar al mismo Señor, debería haberlo expresado más claramente»³⁷.

Más tajante es H. Crouzel:

«Nel *De fide et operibus* Agostino si domanda se bisogna rifiutare il battesimo al divorziato impegnato in una nuova unione da cui non può uscire: per valutare questo caso non bisogna dimenticare che nei primi cinque secoli soltanto l'Ambrosiaster permette le nuove nozze in virtù del privilegio paolino. Agostino —e non è l'unico— vi si oppone categoricamente. E ciò Pospishil lo ignora, come non pochi canonisti contemporanei: i Padri non hanno letto

³⁴ H. BALTENSWEILER, o. c. (nota 20), p. 190.

³⁵ G. SCHNEIDER, o. c. (nota 3), p. 85.

³⁶ P. DULAN, *The Pauline Privilege. Is it Promulgated in 1 Cor?*: CBO, 13 (1951), 146-152; H. GREEVEN, o. c. (nota 2), p. 387; G. SCHNEIDER, o. c. (nota 3), p. 85. Cfr. G. K. BARRET, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, 1965, pp. 154-59.

³⁷ R. SCHNACKENBURG, o. c. (nota 20), p. 431.

nell'espressione «il fratello o la sorella non sono legati» (1 Cor 7, 15) l'autorizzazione a nuove nozze»³⁸.

De todas estas reflexiones —cuyo estudio exhaustivo desbordaría los límites de este trabajo— sólo me interesa subrayar que el llamado «privilegio paulino», en el sentido del Código de Derecho Canónico, no es una exégesis *cierta* de 1 Cor 7, 15, al nivel de sentido histórico-literal pretendido por Pablo, ni está avalado por la exégesis patrística de los primeros siglos, según Crouzel y otros especialistas en patología e historia del Derecho Canónico.

1.5. *Carácter de la enseñanza de Jesús y su aplicación en las diversas comunidades del N. T.*

No me parece exagerado afirmar que hermenéuticamente resulta imposible, en la práctica, reconstruir el verdadero alcance de la enseñanza de Jesús, de manera que obtenga el consenso de los exégetas de las diferentes confesiones cristianas. Es uno de esos puntos en que la propia precomprensión influye como factor decisivo.

Ya R. Bultmann, en su *Geschichte der Synoptischen Tradition*³⁹ considera como «Gesetzeswort» o dicho legal casuístico el *logion* de Mc 10, 11-12.

No obstante, en su «*Jesus*» (1926) propone como auténtica de Jesús una ética de obediencia radical⁴⁰, sin normas concretas para problemas concretos⁴¹; sería, por tanto, radicalmente equivocado entender las frases «Pero yo os digo» como preceptos que hay que cumplir:

«El que apoyándose en una palabra del Señor, no quisiera, por ejemplo, divorciarse en un matrimonio insostenible, o el que quisiera

³⁸ H. CROUZEL, *Nouve nozze dopo il divorzio nella Chiesa primitiva?*: CC, 121 (1970, IV), 455-463, esp. 462. Cfr. et. H. CROUZEL, *L'Église primitive face au divorce*, París, 1973, pp. 371-72, y cfr. *infra*, notas 175 y 146.

³⁹ R. BULTMANN, *Geschichte der synoptischen Tradition* (FRLANT, 29), Göttingen, 1967, pp. 138 y ss.

⁴⁰ R. BULTMANN, *Jesus*, Tübingen, 1926, citamos según la edición de Siebenstern Taschenbuch Verlag, München, 1967, pp. 53 y ss.

⁴¹ «Für die Anschauung Jesu jedenfalls kann es keine solche Ethik geben, und es ist deshalb von vornherein verfehlt, ihn nach konkreten ethischen Forderungen oder nach seiner Stellung zu konkreten ethischen Problemen zu fragen». *Ib.*, p. 63.

ofrecer la otra mejilla al que lo golpea, porque Jesús así lo ha dicho, éste tal no entendería a Jesús»⁴².

Para G. Bornkamm, Jesús proclama la voluntad de Dios, pero no promulga una ley nueva. Fue la Iglesia primitiva, y en concreto Mateo, quien la entendió y explicó como un precepto⁴³.

También E. Käsemann reconoce el estilo legal o preceptivo en el *logion* de Jesús sobre el divorcio, pero opina que no se trata de una verdadera legislación de la comunidad, sino de una sentencia profético-escatológica, puesto que en Jesús y la primitiva comunidad no pudo darse una ley y una casuística⁴⁴.

Es fácil ver en estas opiniones el «Vorverständnis» de una conocida tendencia protestante⁴⁵. K. Berger ha denunciado, entre otros, la petición de principio que supone excluir de la enseñanza de Jesús y la primitiva comunidad unos preceptos y una casuística. Sentencias como Mt 5, 32, y Mc 10, 11 y s., provienen —según este autor— de la parénesis y pretenden orientar y enseñar verdaderas normas de conducta. Su origen habría que buscarlo, más bien, en la literatura sapiencial, si bien esta «forma» está próxima a los preceptos jurídicos de los «Cuerpos de Leyes» del A. T.

Por otra parte, debemos ser conscientes, con Schnackenburg⁴⁷, de la dificultad que supone interpretar la prohibición del divorcio en el sentido de una norma universal, literalmente aplicable a todos los casos concretos.

A continuación de Mt 5, 32, tenemos el *logion* «no juréis nunca» (v. 34) y «al que te quiere poner pleito para quitarte la

⁴² *Ib.*, p. 66.

⁴³ G. BORNKAMM, *Die Stellung des Neuen Testaments zur Ehescheidung*: EvTh, 7 (1947/48), 283-85. Cfr. la crítica de A. ISAKSSON, *o. c.* (nota 20), páginas 84 y ss. a esta opinión.

⁴⁴ E. KÄSEMANN, *Sätze heiligen Rechtes im Neuen Testament*: NTS, 1 (1954/55), 248-260.

⁴⁵ A veces también encuentra eco en algunos autores católicos, cfr., v. gr., R. PESCH, *o. c.* (nota 8): «Jesu Spruch ist eine Provokation, kein Rechtssatz, der erneut kasuistisch befragt oder interpretiert werden könnte» (página 18). «Jesus verwirft die Ehescheidung überhaupt. Sie ist ein Übel, von dem sich die Menschen radikal trennen sollen. Jesus verlangt vom Menschen freie Treue, die nicht auf Scheidung sinnt. Dazu provoziert er seine Hörer. Jesus ist ein prophetischer Provokateur, jedoch kein Gesetzgeber (dazu fehlen ihm in seiner Gesellschaft doch wohl auch alle Voraussetzungen!)» (p. 19).

⁴⁶ K. BERGER, *Zu den sogenannten Sätzen heiligen Rechts*: NTS, 17 (1970/71), 10-40, cfr. et. G. SCHNEIDER, *o. c.* (nota 3), p. 74.

⁴⁷ R. SCHNACKENBURG, *o. c.* (nota 20), pp. 421-22.

túnica, dale también el manto» (v. 40). A pesar de su formulación y contexto semejante a la prohibición del divorcio, no se interpretan como normas universales preceptivas, sino como *enunciados ideales* a los que deben aspirar un cristiano, pero que en la práctica admiten muchas excepciones legítimas.

¿No podría decirse lo mismo de la prohibición del divorcio?

Partamos del hecho de que aun esas *formulaciones de un ideal ético* en la enseñanza de Jesús pretenden ser tomadas en serio y orientar la vida cristiana.

Por otra parte, nos apoyamos en el «Vorverständnis» —válido para muchos sectores cristianos, no sólo el catolicismo— que la palabra de Dios se expresa en todos los libros del Nuevo Testamento y no sólo en la «*ipsissima vox Jesu*» reconstruida con mayor o menor probabilidad.

Ahora bien, todos los cauces de la tradición neotestamentaria que tratan de la prohibición del divorcio la entienden como un precepto o norma universal que hay que cumplir en las situaciones particulares. Las posibles excepciones de Pablo y Mateo confirman esta comprensión normativa, e incluso casuística, de la enseñanza de Jesús.

Aun desde el punto de vista de una exégesis crítico-literaria —no teológica— estas diversas y a la vez coincidentes interpretaciones de la «Logienquelle», de la tradición (pre-)marcana, (pre-)lucana, (pre-)paulina y (pre-)mateana, corroborada por esos cuatro hagiógrafos, ofrece mucha más garantía de acierto que las problemáticas interpretaciones de unos autores del siglo XX, cuyos condicionamientos son de sobra conocidos.

En efecto, ya desde la «Logienquelle» —en cuanto podemos deducirlo de la secuencia lucana (Lc 16, 16-18)— aparece el dicho de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio, como su interpretación radicalizante de la Torāh y una consecuencia del anuncio del Reino⁴⁸.

La aplicación premarcana (Mc 10, 11-12) del *logion* de Jesús a una comunidad helenística y la equiparación de marido y mujer indican claramente, como el mismo Bultmann reconoce,

«que se quería tener una prescripción legal no sólo para el hombre, sino también para la mujer»⁴⁹

⁴⁸ Cfr. G. SCHNEIDER, o. c. (nota 3), p. 76.

⁴⁹ R. BULTMANN, o. c. (nota 39), p. 140.

y que Marcos y, tal vez, su tradición anterior entienden:

«la sentencia de Jesús, como un verdadero mandamiento en sentido estricto, que hay que realizar en las diversas situaciones de este mundo»⁵⁰.

Pablo (1 Cor 7, 10 y ss.) habla expresamente de *mandamiento del Señor*, y lo aplica casuísticamente a varias situaciones concretas.

La redacción mateana de la prohibición del divorcio (Mt 5, 32) dentro de las antítesis radicales del Sermón del Monte (Mt 5, 21 y ss.) y la delimitación de la única excepción, en caso de *porneía* (Mt 5, 32, y 19, 9), evidencian una vez más que la comunidad mateana y el mismo evangelista entienden el *logion* de Jesús como un auténtico mandamiento que hay que cumplir en las diversas situaciones de la vida cristiana.

Si todos los cauces de la tradición primitiva entendieron la enseñanza de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio como una norma ética y universal que obliga y hay que aplicar a las condiciones concretas, parece un tanto aventurado negar que esa sea la auténtica interpretación del *logion* primitivo.

Ahora bien, esas mismas adaptaciones variantes nos indican que no se trata de una ley física rígida, de aplicación automática, sino que ha de tener en cuenta la situación real de la vida matrimonial. Esto será de gran interés para la última parte de este trabajo.

2. LAS CLÁUSULAS EXCEPTIVAS DE MATEO: INTERPRETACIÓN MÁS PROBABLE

2.1. Punto de partida: verdaderas excepciones de Mt.

Lógicamente no podemos discutir aquí todas las interpretaciones propuestas a lo largo de la historia⁵¹.

⁵⁰ R. SCHNACKENBURG, o. c. (nota 20), p. 419.

⁵¹ Cfr. n. 1. La obra clásica sobre la historia de la interpretación es: A. OTT, *Die Auslegung der neutestamentlichen Texte über die Ehescheidung, historisch-kritisch dargestellt* (Neutest. Abhandl., III, 1-3), Münster, 1911. Síntesis en B. VAWTER, *The Divorce Clauses in Mt 5,32 and 19,9*: CBQ, 16 (1954), 155-167; R. SCHNACKENBURG, *Die sittliche Botschaft des Neuen Testaments*, München, 1962, 103-106; J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'évangile. Matthieu 19, 3-12 et parallèles*, Bruges, 1959, pp. 93

Consideramos como puntos adquiridos por la exégesis moderna los siguientes:

1. Las cláusulas son exceptivas y no inclusivas⁵², así lo pide una filología sin prejuicios.

2. La sintaxis de Mt 19, 9, tampoco permite una interpretación preteritiva, en el sentido de dejar aparte el caso de la *porneía*⁵³.

3. Las cláusulas son redaccionales de Mateo o, al menos, provienen de su tradición peculiar.

Se trata, pues, de una verdadera excepción de la prohibición general del divorcio que se practicaba en la comunidad mateana⁵⁴.

2.2. ¿Significa *porneía*, *z^enût* en sentido judeo-rabínico?

Filológicamente *πορνεία* traduce el término hebreo *z^enût* o *z^enûnîm* y el arameo *z^enûtā'*, y puede significar desde *prostitución* en sentido estricto hasta *fornicación* o *impudicia* en sentido general.

Se utiliza también, a veces, como equivalente de *μοιχεία* para significar el adulterio; y, en sentido figurado, para indicar la infidelidad respecto a Dios o idolatría.

y ss.; A. ISAKSSON, *Marriage and Ministry in the New Temple. A Study with Special Reference to Mt. 19, 3-12 and 1 Cor. 11, 3-16*, Lund, 1965, páginas 127 y ss.

⁵² Cfr., v. gr., J. DUPONT, o. c. (nota 51), pp. 98-99; M. ZERWICK, *De matrimonio et divortio in Evangelio*: VD, 38 (1960), 193-212, esp. 199.

⁵³ Cfr., v. gr., J. DUPONT, o. c., pp. 96-97 y 102, y M. ZERWICK, l. c.

⁵⁴ Que se trata de una verdadera excepción, es la consecuencia necesaria de excluir los sentidos inclusivo y preteritivo de las partículas (cfr. notas anteriores). Que las cláusulas mateanas provienen del evangelista o de su tradición peculiar, lo hemos estudiado en la parte primera y es la sentencia prácticamente unánime entre los autores modernos: H. GREEVEN, *Ehe nach dem Neuen Testament*: NTS, 15 (1968/9), 365-388, esp. 382; R. SCHNACKENBURG, *Die Ehe nach dem Neuen Testament*: Theologie der Ehe, Regensburg/Göttingen, 1969, 9-36 [=Schriften zum Neuen Testament, München, 1971, pp. 414-434], citamos por esta última edición que contiene un apéndice; ver esp. pp. 419-20; G. SCHNEIDER, *Jesu Wort über die Ehescheidung in der Überlieferung des Neuen Testaments*: TrierTZ, 80 (1971), 65-87, esp. 70; P. HOFFMANN, *Las palabras de Jesús sobre el divorcio y su interpretación en la tradición neotestamentaria*: Concilium, 6 (1970, 2), 210-225, esp. 216 y ss.; A. SAND, *Die Unzuchtsklausel in Mt 5, 31.32 und 19, 3-9*: MÜTZ, 20 (1969), 118-129, esp. 127; H. BALTENSWEILER, *Die Ehe im Neuen Testament* (ATANT, 52), Zürich, 1967, esp. 90 y nota 35, donde se citan otros muchos autores; D. CROSSAN, *Divorcio y matrimonio ulterior en el Nuevo Testamento*: El matrimonio, ¿es indisoluble? (Teología y mundo actual, 26), Santander, 1971 [=The Bond of Marriage, Notre Dame, 1968], pp. 19-47, esp. 28 y ss.

Interesante es el uso de *z'ênût* en el judaísmo tardío y rabínico. Se aplica no sólo a las relaciones sexuales extramatrimoniales, sino también a las de los casados, cuyo matrimonio no se ajuste a las prescripciones rabínicas, aunque se haya contraído legalmente⁵⁵.

Ahora bien, puesto que Mt. utiliza *porneía* dentro de un contexto matrimonial, habrá que concluir que se refiere:

a) o bien al *adulterio* (dejando abierta la matización de un caso reincidente próximo a la prostitución en sentido estricto);

b) o bien a esa *situación de matrimonio* ilegítimo que los textos rabínicos llaman (*b'ecilat*) *z'ênût* = [κοίτη] πορνείας o relaciones de «prostitución»⁵⁶.

En realidad, estas dos alternativas son las que más se manejan en las publicaciones de los últimos años⁵⁷.

Algunos como H. Greeven opinan que no es posible precisar el significado de *porneía* en las cláusulas mateanas.

«Sólo es seguro que la falta se refiere al aspecto corporal del matrimonio»⁵⁸.

⁵⁵ «*z'ênût* ist in spätjüdisch-rabbinischen Sprachgebrauch nicht nur jeder aussereheliche Geschlechtsverker, sondern auch solcher von Eheleuten, deren Ehe gegen die rabbinischen Rechtssätze verstösst. Nach Lv 18, 6-18 sind alle verbotenen Vervandtschaftsehen Unzuchtsehen. Darüber hinaus sind alle jüdischen Ehen mit einer Proselytin vor dem Übertritt, mit einer Freigelassenen und einer Frau, der ausserehelich oder illegitim beigezogen wurde, verboten. Für Priester ist der Kreis der legitimen Ehen noch enger gezogen. Wurde die Illegitimität einer Ehe dagegen erst im Lauf der Eheführung erkannt, so galt das ganze bisherige Gemeinschaftsleben als πορνεία», F. HAUCK, S. SCHULZT y K. H. RENGSTORF, πόρνη, κτλ.: TWNT, VI, 579-595; la cita en p. 589, donde pueden verse las referencias correspondientes en las notas 54-58. Cfr. *Test. Rub.*, 1, 6; *Test. Jud.*, 13, 6.

⁵⁶ Por *z'ênût* o *porneía* «jeder Geschlechtsverker derjenigen Eheleute verstanden worden ist, deren Ehe, wenn auch in legaler Form geschlossen, doch aus irgendeinem Grunde den rabbinischen Bestimmungen nicht entsprach». Str.-B., 3, 342.

«The term *be'ilat zenut* ('intercourse of prostitution') was, however, applied not only to those relations forbidden in the strict legal sense (see also Yev. 8:5) but also to any intercourse not expressly for the purpose of marriage (T. J. Git., 7:448d; Git., 81b), and even to a marriage not celebrated in accordance with the *halakhah*», *Prostitution. In Talmud and Halakhah: Encyclopaedia Judaica* (1971), vol. 13, 1245.

⁵⁷ Cfr. n. 54.

⁵⁸ H. GREEVEN, *o. c.* (nota 54), p. 382, n. 1.

22.1. *Acepción rabínica de porneía (=z^enût) según J. Bonsirven*

Sin embargo, merece un examen más detenido la interpretación de J. Bonsirven-H. Baltensweiler⁵⁹, que considera *porneía* como traducción del término técnico *z^enût*, en el sentido rabínico de matrimonio vitando por ser un matrimonio incestuoso entre los grados de parentesco prohibidos por Lev 18, 6-18.

Bonsirven recopiló en 1948 el material lingüístico que hace *posible* esta interpretación. Su afirmación básica de que en el hebreo postbíblico el sustantivo *z^enût* toma

«une signification spécifique, désignant un faux mariage, mariage nul, invalide, illicite, irrégulier en quelque manière; la femme qui a contracté cette union est appelée *zona*, prostituée»⁶⁰

está admitida en la actualidad por los especialistas.

Los textos aducidos por Bonsirven se extienden desde el *Documento de Damasco* hasta la *Mišnê Torāh* de Maimónides⁶¹. *Zonāh* o «prostituta» se denomina no sólo la mujer que se une incestuosamente a un pariente (Lev 18, 6-18), sino también la prosélita y liberta, ya que con ellas no se podía, según el derecho judío, contraer un matrimonio legítimo⁶², y en general toda mujer que ha tenido relaciones sexuales, aun dentro de su matrimonio, si éstas estaban prohibidas por alguna prescripción rabínica⁶³.

A las relaciones sexuales con alguna mujer comprendida en alguna de estas prohibiciones rabínicas se les llama *z^enût*, y más concretamente *b^ecilat z^enût*⁶⁴.

⁵⁹ J. BONSIIVEN, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, París, 1948, esp. pp. 46 y ss.; H. BALTENSWEILER, o. c. (nota 54), esp. pp. 90 y ss. Por razón de brevedad llamamos esta interpretación de Bonsirven-Baltensweiler, pues son los que en época reciente más la han desarrollado. En realidad, como Bonsirven indica (p. 46), ya otros autores la habían propuesto: Schegg (1856/8), Patrizzi (1876), Cornely (1890) y R. DYSON y B. LEEMING, *Except It Be for Fornication. A Note on Mt. 19. 3-12*: ClR, 20 (1941), 283-294, y Script, 8 (1956), 75-82.

⁶⁰ BONSIIVEN, o. c., p. 50. Cfr. *Encyclopaedia Judaica*, vol. 11, 1053.

⁶¹ Publicado en 1180 por el célebre filósofo y rabino de Córdoba, Moisés Maimónides, es un fiel exponente de la tradición talmúdica.

⁶² El texto de Maimónides en J. BONSIIVEN, o. c., pp. 50-51. Cfr. STR.-B., 3, 343, y 2, 376, y las notas 55 y 56.

⁶³ Cfr. STR.-B., 3, 343 d.

⁶⁴ Cfr. BONSIIVEN, o. c. (nota 59), p. 57, con abundantes citas de la literatura rabínica en las notas. Cfr. et. nota 56.

También se sigue usando el verbo *zānāh* para indicar la infidelidad de la mujer casada, y el verbo y el sustantivo se utilizan para la fornicación y prostitución. Cfr. BONSIIVEN, pp. 58-59.

Es interesante y probativo el uso de *zēnūt* en el *Documento de Damasco*⁶⁵. Llama así a la bigamia⁶⁶, legalmente permitida en el judaísmo⁶⁷, y también a los matrimonios entre tío y sobrina⁶⁸, a los que aplica las prohibiciones del Levítico y los cataloga como incestuosos. Estos matrimonios eran frecuentes, e incluso reco-

⁶⁵ CD, 2, 16; 4, 17. 20; 7, 1; 8, 5; B, 19, 17.

⁶⁶ CD, 4, 20; 5, 5: «They [...] are caught in two respects in whoredom [*zēnūt*]: (a) by marrying two women in their (masc.) lifetime»... Por el ejemplo que se cita a continuación de David, parece más acertado referir esta condenación, en primer lugar, a la poligamia, o más exactamente a la bigamia o «biginia» simultánea. Cfr. CH. RABIN, *The Zadokite Documents*, Oxford, 1958, pp. 16-17, de quien está tomada la traducción. Así opina también H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus I* (BHTh, 24, I), Tübingen, 1957, 1969, p. 131. No obstante, en su obra posterior: *Qumran und das Neue Testament*, Tübingen, 1966, I, reconoce: «Und zwar meinen BAUMGARTNER, TEICHER, SCHUBERT, BURROWS und DANIELOU, in diesem CD-Passus werde wie in dem synoptischen Traditionsstück die Ehescheidung verboten. Aber CD 4, 20-5, 6 richtet sich nicht gegen die Scheidung und darauffolgende Wiederheiratung, sondern gegen die Polygamie; wenngleich man BURROWS zugestehen kann, dass mit der verbotenen Zweitheirat nicht nur die Polygamie, sondern auch eine neue Heirat nach vorausgegangener Scheidung untersagt sei», p. 40 (donde pueden verse las referencias citadas).

A. ISAKSSON, o. c. (nota 51), haciendo más justicia al texto, opina que el CD reprueba toda clase de bigamia o segundas nupcias, ya sea por divorcio o muerte de la primera mujer: «The most reasonable interpretation from the linguistic point of view is indubitably to take the masculine suffix in *bhyyhm* as referring to *hm nyipsym*. The meaning then is that they commit fornication by taking more than one wife. A man commits fornication whether he has two or more wives at the same time or re-marries after his wife's death or after his divorce from her», p. 60. Ver en las páginas 60-65 su interesante argumentación, a la que parece asentir B. MALINA, *Does Porneia mean Fornication?*: NT, 14 (1972), 10-17, esp. 14.

⁶⁷ Sobre la práctica de la poligamia, véase J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen, 1969, pp. 406 y 104; J. LEIPOLDT, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum*, Gütersloh, 1962, p. 77. En el judaísmo oficial se restringió la poligamia hacia el año 300 p. Ch. y se prohibió hacia la mitad del s. XI [cfr. H. BRAUN, o. c. (BHTh, 24, I), p. 131-132]. Precisamente la impugnación directa del CD contra la poligamia indica que se admitía y practicaba en los círculos fariseos y saduceos de aquel tiempo, cosa que también atestigua la historia. Cfr. Flavio Josefo, *Ant.*, 14, 12, 1, § 300; 15, 9, 3, § 319; 17, 1, 2, § 14, y él mismo la practicó: *Bellum*, 5, 9, 4, § 419; *Vita*, 75, § 414.

⁶⁸ El matrimonio entre tío y sobrina es el segundo caso de *zēnūt* («prostitución») impugnado por el CD, 5, 7 (cfr. 4, 20): «(b) And they marry each man the daughter of his brother and the daughter of his sister.»—«The second case of *zēnuth*, cf. IV, 20. Forbidden by Samaritans, Falashas, Karaites, and the 12th cent. Sefer Hassidim (§ 282). A case of it among priests in early 2nd cent. B. C., Jos. Ant., XII. 4. 6», C. RABIN, o. c. (nota 66), p. 19.—Esta condenación del matrimonio entre tío y sobrina como *zēnūt* («prostitución») en el sentido de incesto se repite en CD, 7, 1; 8, 5 y 19, 17; cfr. RABIN, o. c., pp. 26 y 32-33, y H. BRAUN, o. c. (BHTh, 24, I), p. 131, nota 6, y A. ISAKSSON, o. c. (nota 51), p. 58.

Sin embargo, el matrimonio de un hombre con su sobrina (hija de su

mendados por los rabinos, en el judaísmo oficial contemporáneo⁶⁹.

Está, pues, atestiguado en época anterior al cristianismo el uso de *z^enût*-«prostitución» para designar un matrimonio que se considera ilegítimo o prohibido en un determinado ambiente —el de los esenios del *Documento de Damasco*—, aunque desde otro punto de vista⁷¹ se puede estimar un matrimonio válido y normal. Esto vale concretamente de un matrimonio considerado como incestuoso⁷².

Puesto que *porneía* es la traducción griega de *z^enût*, es posible que tenga en el N. T. la acepción técnica de matrimonio ilegítimo por incesto u otra prohibición legal, que hemos visto en el *Documento de Damasco* y se hizo frecuente en la literatura rabínica (contemporánea y posterior al N. T.)⁷³.

Debemos examinar si esta acepción realmente se da en los textos neotestamentarios, y particularmente en Mateo.

En la actualidad hay un gran acuerdo entre los exégetas en que la *porneía* que se prohíbe a los pagano-cristianos en los Hechos de los Apóstoles (15, 20. 29; 21, 25) es precisamente el matrimonio en los grados de parentesco considerado como incesto en Lv 18, 6-18⁷⁴.

Fundamenta esta opinión el contexto. Como mínimo exigido a los paganos que se convierten al cristianismo, para convivir con los judeo-cristianos se les pide que se abstengan de:

hermana, sobre todo) no sólo era frecuente en el s. I d. de C., sino incluso recomendado por el libro de los Jubileos (ca. 100 a. C.) y los rabinos de los siglos I y II: cfr. J. JEREMIAS, *o. c.* (nota 67), pp. 402-3, y H. BRAUN, *ib.*, p. 132. La polémica del CD contra tales matrimonios es un indicio más de su frecuencia.

⁶⁹ Lv 18, 13 y 20, 19 designan como incestuoso el matrimonio de sobrino y tía. CD, 5, 9 y ss., argumenta por analogía que también es incestuoso el matrimonio de sobrina y tío.

⁷⁰ El *Documento de Damasco* se sitúa hacia el año 100 a. C., y en todo caso, como los otros escritos de Qumrán, entre 150 a. C. y 68 d. C.

⁷¹ *Porneía* es, como hemos dicho, el equivalente griego de *z^enût*, y esta expresión no significa, en el CD, prostitución en sentido estricto, ni fornicación en general, sino transgresión de las normas severas que regulan el matrimonio entre los esenios del *Documento de Damasco*, cfr. BRAUN y ISAKSSON, *l. c.* en nota 68. El judaísmo contemporáneo consideraba lícita la poliginia y el matrimonio entre tío y sobrina: cfr. *supra*, notas 67 y 68.

⁷² Según C. RABIN, *o. c.* (nota 66), p. 17, el CD se coloca junto a los rabinos al dar a la palabra *zônāh* (=«prostituta») el significado de mujer que ha infringido las leyes del incesto. Cfr. *ib.*, p. 26.

⁷³ Cfr. notas anteriores.

⁷⁴ E. HAENCHEN, *Die Apostelgeschichte* (KEKNT), Göttingen, 1968, p. 390. STR.-B., 2, 376 y 729; H. BALTENSWEILER, *o. c.* (nota 54), pp. 92 y ss.; J. DUPONT, *o. c.* (nota 51) «nous accordons volontiers, par exemple, que ce sens s'impose pour le décret de Jérusalem», p. 111.

- a) carnes ofrecidas a los ídolos;
- b) de comer la sangre de animales;
- c) carnes de animales estrangulados; es decir, con sangre dentro;
- d) de la *πορνεία*.

La secuencia de estas prohibiciones es la misma de Lv 17 y 18. Es, pues, verosímil que *πορνεία* se refiera a esos matrimonios entre parientes prohibidos por el Levítico (si bien desde el punto de vista pagano podían considerarse legítimos), sobre todo cuando consta que estos matrimonios prohibidos por razón de incesto están comprendidos en la denominación más amplia de *z^enût* = *porneía*⁷⁵.

También parece que Pablo, en 1 Cor 5, 15 y s., utiliza *porneía* en el sentido de matrimonio incestuoso prohibido: *τοιαύτη πορνεία... ὥστε γυναῖκά τινα τοῦ πατρὸς ἔχειν*. La explicación más verosímil es la del matrimonio de un cristiano con su madrastra o segunda mujer de su padre, después de la muerte de éste⁷⁶.

Tales matrimonios estaban permitidos por la casuística rabínica, según el axioma de que al convertirse un prosélito al judaísmo era como un niño recién nacido. En consecuencia, no tenía parentesco, ni le obligaban las leyes del incesto, Lv 18, al menos por parte de padre. En concreto, el R. Eliezer (ca. 90) permitía el matrimonio de un prosélito con su madrastra⁷⁷.

Preescindiendo de otros casos más discutidos⁷⁸, tenemos suficiente evidencia de que tanto en el judaísmo contemporáneo como en el mismo N. T. se designa y condena con el término *z^enût* o *porneía* un matrimonio que se considera incestuoso, aunque en otro ambiente se considere legítimo.

⁷⁵ La expresión rabínica técnica para los matrimonios incestuosos prohibidos es: *'issûr cerwâh* (STR.-B., 2, 729). Pero de ahí no se puede argüir, como hace G. SCHNEIDER, o. c. (nota 54), p. 81, nota 42, que *z^enût* no puede significar matrimonio incestuoso, ya que esta denominación comprende a los matrimonios incestuosos en los grados prohibidos expresamente por el Lev 18, 6-18 (*'issûr cerwâh*) y en otros grados añadidos por los rabinos (*'issûr mišwâh*). La referencia de SCHNEIDER a STR.-B., 2, 729, es parcial, y la entiende en sentido contrario a lo que el autor quiere decir.

⁷⁶ Cfr. H. CONZELMANN, *Der erste Brief an die Korinther* (KEKNT), Göttingen, 1969, p. 116; H. BALTENSWEILER, o. c. (nota 54), p. 100, n. 74, con otras referencias.

⁷⁷ Cfr. STR.-B., 3, 353-357.

⁷⁸ Cfr. B. MALINA, o. c. (nota 66), pp. 13-14, la posibilidad de entender Ef 5, 3; Col 3, 5; 1 Cor 6, 13, en este mismo sentido.

¿Es éste el sentido de Mt 5, 32, y 19, 9, como propuso Bonsirven? J. Dupont rechazó demasiado simplísticamente esta hipótesis⁷⁹ diciendo que si bien evita atribuir a Jesús una contradicción

«Mais ce qu'on attribue à Jésus ne vaut guère mieux: le mari ne peut pas répudier sa femme, à moins qu'elle ne soit pas réellement sa femme»⁸⁰.

En 1959 se debía haber considerado más ampliamente la hipótesis de que las cláusulas exceptivas no fueran de Jesús, sino de la redacción mateana, y el «Sitz im Leben» en que se redactó el primer evangelio⁸¹.

22.2. H. Baltensweiler y el «Sitz im Leben» del evangelio de Mt.

Tal ha sido la labor de H. Baltensweiler (1959 y 1967), quien ha matizado y corroborado la sentencia de Bonsirven⁸².

El «decreto» de los Apóstoles (Act 15, 23 y ss.), con sus cuatro prohibiciones, es para E. Haenchen⁸³ un resumen lucano que refleja una tradición viviente. Probablemente ya entonces se hacía remontar a los Apóstoles; en realidad, supone una comunidad de la diáspora donde conviven pagano-cristianos y judeo-cristianos.

Esas cuatro prescripciones parecen ser un mínimo moderado de exigencias por parte de los judíos para hacer posible la convivencia.

El texto del «decreto» menciona Antioquía, Siria y Cilicia (Act 15, 23) como destinatarios directos; pero en Act 16, 4, Pablo los proclama a las comunidades de Licaonia, y en Act 21, 25, se habla de él como una norma general para los cristianos convertidos del paganismo. Todo esto hace suponer, como muy verosímil, que esas cuatro prohibiciones, entre ellas el abstenerse de los matrimonios entre parientes (*porneía*) estaban en vigor, como práctica generalizada, al tiempo de la composición de los Hechos⁸⁴.

⁷⁹ J. DUPONT, o. c. (nota 51), pp. 110-114. Cfr. la crítica de M. ZERWICK, o. c. (nota 52), esp. pp. 200 y ss.

⁸⁰ J. DUPONT, *ib.*, p. 113.

⁸¹ Sólo hemos encontrado una alusión en la nota 6 de esa misma p. 113.

⁸² Cfr. H. BALTENSWEILER, o. c. (nota 54), pp. 94 y ss.

⁸³ E. HAENCHEN, o. c. (nota 74), p. 412-13.

⁸⁴ *ib.*, pp. 414 y 416.

Ahora bien, el «Sitz im Leben» más probable del Evangelio de Mateo es ese mismo de una comunidad donde predomina el contacto con el judaísmo palestinese y su interpretación de la ley. Pero donde es obvia la convivencia de pagano-cristianos. Siria parece ser el lugar más probable de su redacción⁸⁵, quizá no lejos de la frontera con Galilea⁸⁶.

Todo esto hace *probable* que *porneía*, en Mt 5, 32 y 19, 9, tenga el mismo sentido que en Act 15, 29; es decir, matrimonios incestuosos o, más exactamente, matrimonios entre personas comprendidas en los grados de parentesco prohibidos para los judíos⁸⁷, pero que desde el punto de vista pagano, o de la aplicación de la ley judía a los prosélitos, podían considerarse legítimos al tiempo de contraerse.

B. Baltensweiler ha recogido una serie de testimonios en que se constatan matrimonios entre parientes próximos en el mundo pagano próximo al N. T.: tío y sobrina, hermanastros, hijos de un mismo padre, en la década de los 30 después de Jesucristo, en Dura-Europos⁸⁸, y entre hermanos en Egipto, durante la dominación romana⁸⁹.

Las cláusulas de Mateo *pueden* muy bien tener presentes estos casos: a un convertido del paganismo, que estuviera unido en matrimonio con una pariente próxima, le permitían divorciarse o, tal vez —si tenemos presente Act 15, 29—, se lo exigían.

Según Mt., la prohibición general del divorcio en la enseñanza de Jesús no es absoluta: los matrimonios entre los parientes enumerados en Lv 18 son *z'nût-porneía*, y pueden divorciarse.

Ahora bien, tales casos no son puras hipótesis. Como hemos indicado antes, la casuística rabínica permitía a los prosélitos el matrimonio incluso en aquellos grados de parentesco prohibidos por Lv 18, 6-18. Se apoyaba en el axioma de que al convertirse

⁸⁵ E. SCHWEIZER, *Das Evangelium nach Matthäus* (NTD, 2), Göttingen, 1973, pp. 4-5.

⁸⁶ W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Matthäus* (ThHKNT, 1), Berlin, 1968, p. 44.

⁸⁷ «Bei einer solchen Übereinstimmung der historischen Situation —ja vielleicht ist das Aposteldekret sogar im gleichen geographischen Raum entstanden wie das Matthäusevangelium— ist es sicher nicht abwegig zu vermuten, dass πορνεία bei Matthäus denselben Sinn besitzt wie in Apg 15, 29, nämlich: blutschänderischen Ehen, d. h. Ehen in den für Juden verbotenen Verwandtschaftsgraden», H. BALTENSWEILER, *o. c.* (nota 54), página 95.

⁸⁸ *Ib.*, p. 97.

⁸⁹ *Ib.*, pp. 97-98.

al judaísmo el prosélito era como un recién nacido y, por consiguiente, no tenía parientes de su vida anterior.

En teoría, sería posible el matrimonio con la propia madre o hermana. Sin embargo, generalmente no fue llevado este axioma a sus últimas consecuencias. Con frecuencia se restringió a la línea de parentesco paterno⁹⁰.

Como en otros puntos de interpretación, había un amplio debate entre los rabinos sobre cuáles de estas parientes, con las que había contraído matrimonio un prosélito antes de su paso al judaísmo, podía retener después. Según el R. Juda (ca. 150), estaba obligado a divorciarse de su hermanastra por parte de madre, pero podía retener como esposa a su hermanastra por parte de padre. R. Meir, contemporáneo suyo, exigía el divorcio en ambos casos. Si el parentesco entre los casados no era tan próximo, generalmente se permitía continuar el matrimonio de estos prosélitos, casados con anterioridad a su conversión, aun cuando para un israelita de nacimiento tales matrimonios estarían prohibidos como incestuosos⁹¹.

Esta práctica judía respecto a los prosélitos forma un horizonte de comprensión para la prescripción de Act 15, 29. Las comunidades cristianas tomaron la posición más exigente: los «prosélitos cristianos», es decir, los paganos que se convertían al cristianismo, debían abstenerse de tales matrimonios en los grados de parentesco prohibidos por Lv 18, 6-8.

Mateo se suma a esta posición y da cabida a una aplicación más exigente de la Torāh. Tal rigor cuadra muy bien con el contexto general de Mt, de polémica con el laxismo de algunas interpretaciones rabínicas y, sobre todo, con las antítesis del Sermón del Monte (Mt 5, 17 y ss.).

Al incluir Mt, entre éstas, la enseñanza de Jesús frente al divorcio, la matiza con su cláusula *παρεκτός λόγου πορνείας*, que no es una debilitación o concesión respecto a la prohibición general del divorcio por Jesús, sino que se alinea con ella. El *logion* de Jesús (Mc 10, 9. 11) proclama la indisolubilidad del matrimonio como ideal originario, frente a la praxis contemporánea del judaísmo oficial que admitía el divorcio por muchos motivos fáciles. Las cláusulas mateanas —si se acepta esta interpretación— hacen una excepción un tanto peculiar, que en realidad reflejaría una postura de cumplimiento exigente de la ley, frente a la praxis

⁹⁰ Cfr. STR.-B., 3, 356.

⁹¹ *Ib.*

laxista de matrimonios entre parientes, contra la que también reaccionó la comunidad esenia del *Documento de Damasco*⁹².

Sin embargo, hay que reconocer que el tenor de las excepciones mateanas parece indicar, más bien, una simple *permisión* para divorciar tales matrimonios. No tenemos datos para afirmar que *exigieran* su ruptura. Tampoco se puede decidir con seguridad si la abstención de la *porneía*, que piden los pasajes citados de los Hechos de los Apóstoles, se aplica sólo a los matrimonios entre parientes por contraer o también a los ya contraídos.

22.3. *Ventajas de esta interpretación*

Hasta aquí la interpretación de Bonsirven-Baltensweiler, que hemos confirmado con argumentos y reflexiones complementarias.

Se trata —creemos— de una hipótesis bien fundada que hay que contrastar y someter a crítica.

1. En primer lugar, explica mejor la construcción sintáctica de las dos frases mateanas:

Mt 5, 32: El que repudia a su mujer (salvo en caso de «matrimonio ilegítimo»; es decir: matrimonio que consideramos ilegítimo por incestuoso, aunque otros lo admitan como válido) hace que sea adúltera.

Mt 19, 9: El que repudia a su mujer (si no está en «matrimonio ilegítimo»).

Si bien, es verdad que ἐπί con dativo puede significar «por causa de...»⁹³, parece indicar mejor un estado o situación⁹⁴.

2. En segundo lugar, esta interpretación ofrece un significado del término *porneía* en consonancia con el vocabulario y la situación cultural judía contemporánea del evangelio de Mateo, sin forzar la semántica para hacerlo equivalente de *moikheía*, por motivos doctrinales.

Si bien es exacto, como hemos indicado más arriba⁹⁵, que *porneía* es un término amplio que puede abarcar casi todas las formas de relaciones sexuales prohibidas⁹⁶, ni en el ambiente judío

⁹² Cfr. *supra*, notas 68 y ss.

⁹³ J. DUPONT, o. c. (nota 51), p. 113, contra J. BONSIIVEN, o. c. (nota 59), página 49.

⁹⁴ Cfr. J. BONSIIVEN, o. c., p. 60.

⁹⁵ Cfr. *supra*, § 2.2.

⁹⁶ B. MALINA, o. c. (nota 66), resume así su artículo: «*porneia* means unlawful sexual conduct, or unlawful conduct in general. What makes a

contemporáneo ni en el N. T. hay evidencia de que se utilice como equivalente de *moikheía*, para indicar el adulterio.

En el ambiente judío se distingue con precisión entre adulterio y *porneía*=impudicia, sobre todo en los textos legales. Difícilmente se encontrará algún caso en que las relaciones extramatrimoniales de una mujer casada se designen simplemente como *porneía* y no como adulterio.

Los dos ejemplos que a veces se citan del A. T. no prueban. Oseas, 2, 4 (LXX)⁹⁷, prescindiendo de las características poéticas y simbólicas del pasaje, puede explicarse como un paralelismo sinonímico⁹⁸ y como una alusión antitética a Os 1, 2, donde la mujer de Oseas se describe como prostituta.

Tampoco el caso de Sir 23, 23, ἐν πορνείᾳ ἐμοιχεύθη, es convincente. Puede explicarse como una traducción elegante del infinitivo absoluto hebreo acompañado de verbo finito de la misma raíz⁹⁹, que el griego evita con otro verbo similar¹⁰⁰; o bien, teniendo en cuenta que *porneía* puede significar también el deseo sexual ilícito, como en Tob 8, 7¹⁰¹; o, finalmente, por influjo del lenguaje de los profetas, que acumulan adulterio y prostitución¹⁰². En cualquier hipótesis, estos dos casos en que se emplea *porneía* de una adúltera quedan claramente determinados por *moikheía*, lo que no ocurre en las cláusulas mateanas de sentido jurídico-legal, en las que es necesario utilizar un lenguaje exacto.

Según R. H. Charles, en los apócrifos y pseudoepigrafiados del A. T. se distingue entre *μοιχεία* y *πορνεία*, siendo muy raros los casos en que ésta signifique adulterio. Tampoco parece que en la literatura rabínica *z^enút* signifique adulterio¹⁰³, y el N. T. distingue nítidamente entre *μοιχεία* y *πορνεία* (1 Cor 6, 9; Heb 13, 4) incluidos Mc 1, 22, y el mismo Mt 15, 19.

particular line of conduct unlawful is that it is prohibited by the Torah, written and/or oral», p. 17. Solamente no estaría incluida la «simplex fornicatio».

⁹⁷ Os 2, 4 (LXX): καὶ ἔξαρχῶ τὴν πορνείαν αὐτῆς ἐκ προσώπου μου καὶ τὴν μοιχείαν αὐτῆς ἐκ μέσου μαστῶν αὐτῆς.

⁹⁸ Cfr. ZERWICK, o. c. (nota 52), p. 201; cfr. et. nota 102 *infra*.

⁹⁹ P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Roma, 1923, 1965, § 123, 1), p. 351.

¹⁰⁰ ZERWICK, o. c., p. 201.

¹⁰¹ Cfr. ISAKSSON, o. c. (nota 51), p. 133. La misma explicación da este autor al pasaje de HERMAS. *Mand.*, 4, 1, 3-8, *ib.*

¹⁰² J. B. BAUER, *De coniugali foedere quid edixerit Matthaeus?*: VD, 44 (1966), 74-78, esp. p. 75.

¹⁰³ R. H. CHARLES, *The Teaching of the New Testament on Divorce*, London, 1921, pp. 91-111, citado por A. ISAKSSON, o. c. (nota 51), en p. 133:

«En estas circunstancias difícilmente podemos admitir que esta palabra signifique adulterio en las cláusulas de Mateo. Los *logia* sobre el divorcio están formulados como un párrafo de una ley, que ha de ser obedecida por los miembros de la Iglesia. En estas circunstancias es inconcebible que en un texto de esta naturaleza el autor no hubiera mantenido una clara distinción entre lo que era impureza [unchastity] y lo que era adulterio. *Moikheía*, y no *porneía*, era el término usado para describir el adulterio de una mujer casada. Desde el punto de vista filológico hay, por tanto, muy fuertes argumentos contra esta interpretación de las cláusulas, como si permitieran el divorcio en el caso en que la esposa es culpable de adulterio»¹⁰⁴.

3. Una tercera ventaja de esta interpretación es que no introduce ninguna contradicción entre la redacción mateana y la enseñanza básica de Jesús y las otras comunidades primitivas, que condenan el divorcio en bloque. Si Mt 19, 9, permitiera el divorcio en caso de adulterio, su posición estaría bastante próxima a la escuela de Šammai, y se explicaría difícilmente la misma redacción mateana del párrafo siguiente en que los discípulos muestran la extrañeza ante el rigorismo de la enseñanza atribuida a Jesús (Mt 19, 10). Pero de esto trataremos más adelante al hablar de la redacción mateana.

Por las razones indicadas, son muchas las adhesiones que esta

«In investigating the use of the term *πορνεία* in the O. T. apocrypha and the pseudo-epigraphical writings, R. H. Charles could not find any examples of its use in connection with adultery, except perhaps in Test. Joseph, 3, 8 (κακείνη δὲ ὕστερον εἰς πορνείαν με ἐφέλκυσσάτο) But the example quoted by Charles from Test. Levi 9. 6 (πόρνας καὶ μοιχαλίαι συναφθήσεσθε) clearly shows that a careful distinction was drawn between the sin committed by the unmarried woman and that committed by the married woman in having sexual intercourse outside marriage.» El mismo ISAKSSON dice: «We have been unable to find in the rabbinic literature any example of the word *z'nut* being used to denote adultery.» *Ib.*, p. 134, nota.

¹⁰⁴ A. ISAKSSON, *o. c.* (nota 51), pp. 134-5. La opinión de A. SAND, *o. c.* (nota 54), nos resulta un tanto extraña y no la demuestra: «*b*) *πορνεία* kann nicht mit Ehebruch gleichgesetzt werden. Vielmehr meint der Begriff ein sexuelles Fehlverhalten, dessen schändlicher Charakter die Möglichkeit einer Ehescheidung forderte.

c) Es handelt sich hierbei um das Vergehen Verheirateter [...].

d) Verschiedene Gründe legen nahe, bei *πορνεία* an Hurerei, an Prostitution im eigentlichen Sinne zu denken», p. 128.

También G. SCHNEIDER, *o. c.* (nota 54), p. 81, se inclina por el significado de prostitución en sentido estricto. Además de lo inverosímil que resulta esta situación en la comunidad mateana, habría que decir que la prostitución de una casada no deja de ser adulterio. Cfr. *infra*.

interpretación de Bonsirven-Baltensweiler ha encontrado ¹⁰⁵, sobre todo después de las precisiones de este último en 1959 ¹⁰⁶.

22.4. *Examen de las dificultades aducidas contra esta teoría*

Hay que reconocer, sin embargo, que en los últimos años la tendencia de varios autores católicos es adherirse a la sentencia «clásica» protestante de que Mateo permite el divorcio en caso de adulterio de la mujer, con posibilidad de nuevo matrimonio.

Leyendo a estos autores me ha surgido la interrogante de si actúan más bien movidos por necesidades pastorales o ambientales que por razones verdaderamente exegéticas.

En primer lugar, las razones aducidas contra la hipótesis de que *porneía* traduzca a *z^enût*, en el sentido de matrimonio entre parientes, no prueban en absoluto.

Un caso típico podría ser R. Pesch (1971), quien después de haber aceptado dicha interpretación como probable en 1968 y 1970 ¹⁰⁷ la rechaza como «Kunststück» ¹⁰⁸ (muestra de habilidad o interpretación artificiosa) y la «liquida» después de exponerla en nueve líneas con esta frase:

«Sin embargo, tampoco se ha podido imponer esta interpretación cuando se ha sometido a una crítica más a fondo» ¹⁰⁹.

En su ensayo no se molesta en citar las obras de Bonsirven o Baltensweiler, y se remite simplemente, en nota, a las obras de A. Isaksson, P. Hoffmann, A. Sand, J. Dupont y J. Moingt ¹¹⁰.

¹⁰⁵ J. DUPONT, *o. c.* (nota 51), pp. 106-107, cita no menos de veinticinco autores, entre 1950 y 1957, que se han adherido a la sentencia de J. Bonsirven, entre ellos P. Benoit, C. Spicq, A. Vaccari, H. Cazelles, M. Thurian, etcétera.

¹⁰⁶ Entre ellos M. ZERWICK, 1960 (*o. c.* en nota 52); P. BONNARD, *L'Évangile selon Saint Matthieu*, Neuchatel, 1963, ²1970, pp. 69-70 y 283; P. GÄCHTER, *Das Matthäus-Evangelium. Ein Kommentar*, Innsbruck, 1964, páginas 183 y ss.; J. B. BAUER, 1966 (*o. c.* en nota 102); D. CROSSAN, 1968 (*o. c.* en nota 54), pp. 31 y ss.; R. PESCH, *Die Neutestamentliche Weisung für die Ehe*: BuL, 9 (1968), 208-221, esp. 211; publicado también en: *Zum Thema Ehescheidung*, Stuttgart, 1970, pp. 24-40; R. SCHNACKENBURG, 1969 (*o. c.* en nota 54), pp. 419-20, etc.

¹⁰⁷ *L. c.* en nota anterior.

¹⁰⁸ R. PESCH, *Frei Treue. Die Christen und die Ehescheidung*, Freiburg, 1971, pp. 40-41.

¹⁰⁹ *Ib.*, p. 41.—Pesch, ciertamente, no hace esa investigación detallada.

¹¹⁰ *Ib.*, nota 52, pág. 105. Los argumentos de los autores citados los estudiamos a continuación.

Los argumentos de Dupont contra Bonsirven ya los hemos discutido, siguiendo a M. Zerwick:

- a) La equiparación de *porneía* y *moikheía* no está demostrada.
- b) La tautología (o perogrullada) que se supone en boca de Jesús no tiene en cuenta ni la situación cultural de los matrimonios entre parientes, con su doble valoración de legítimos o ilegítimos, ni la labor redaccional de Mt.¹¹¹.
- c) La razón positiva de que *porneía*, en Mt 5, 32, y 19, 9, tiene que hacer alusión a Dt 24, 1, *erwat dābār*, es un postulado no demostrado que discutiremos más adelante.

Los argumentos aducidos por A. Isaksson¹¹² son los siguientes:

1. Admite la posibilidad de que *porneía* y *z^enūt* tengan la significación propuesta por Bonsirven-Baltensweiler, pero no le parece convincente que tengan ese sentido ni siquiera los pasajes estudiados de los Hechos:

«Aun cuando se admita que las normas del decreto apostólico reflejan las de Lv 18, es una limitación injustificada del significado de *porneía* admitir que en dicho decreto se refiere solamente a los matrimonios prohibidos por la ley judía. Lv 18, menciona, en efecto, no sólo matrimonios en los grados de parentesco prohibidos, sino también la homosexualidad y la bestialidad. Es, por tanto, razonable admitir que en el decreto apostólico se usa *porneía* para la impureza en general y no sólo para aquellas clases de matrimonios prohibidos por la ley judía»¹¹³.

Creo que aquí tenemos un argumento que «prueba demasiado». Esas formas de homosexualidad, bestialidad, prostitución o fornicación en general, están suficientemente reprobadas para todos los cristianos y no cuadran con una prescripción para los cristianos procedentes del paganismo¹¹⁴.

2. Tampoco es concluyente su segunda razón:

«a) Según la ley judía, no era necesario el divorcio cuando un matrimonio implicaba una relación incestuosa en primer grado. En tal caso, el matrimonio se consideraba nulo. b) La cuestión de cómo había que proceder cuando un prosélito, al tiempo de su conversión al judaísmo, era cónyuge de un matrimonio prohibido por la ley judía, había sido ya resuelta antes de los tiempos de Jesús»¹¹⁵.

¹¹¹ Cfr. *supra*, notas 68-71.

¹¹² A. ISAKSSON, *o. c.* (nota 51), pp. 130 v ss.

¹¹³ Cfr. *supra*, nota 74. La cita de ISAKSSON, *o. c.*, p. 130.

¹¹⁴ Cfr. HAENCHEN, *o. c.* (nota 74), p. 390; H. BALTENSWEILER, *o. c.* (nota 54), p. 93; STR.-B., 2, 729.

¹¹⁵ A. ISAKSSON, *o. c.*, pp. 130-1.

Como hemos visto, los matrimonios entre parientes podían valorarse con diversas normas éticas. Podía ser válido, e incluso virtuoso, para algunos lo que era vitando para otros. Respecto a los prosélitos, había distintas opiniones entre los rabinos¹¹⁶, y parece bastante probable, por los textos citados de los Hechos de los Apóstoles, que las comunidades cristianas optaron por una posición estricta.

3. Finalmente, suponer que la comunidad mateana era de procedencia estrictamente judía y observante, y que tales matrimonios serían rarísimos¹¹⁷, está en desacuerdo con lo que conocemos del evangelio de Mateo y desconoce las páginas de H. Baltansweiler, que hemos resumido más arriba¹¹⁸.

Las razones de A. Sand contra Baltansweiler no me parecen probativas¹¹⁹:

a) No es *seguro* que el evangelio de Mateo pertenezca al mismo ámbito histórico-religioso que el «Decreto» de los Apóstoles. De acuerdo. Pero es bastante probable.

b) No *consta* que tales matrimonios entre parientes fueran tan frecuentes.

En contra está la repetición de esta prohibición en tres pasajes de los Hechos, en áreas geográficas cada vez más extensas¹²⁰.

c)

«Sobre todo, los partidarios de la interpretación como matrimonio incestuoso deberán responder a la pregunta de por qué en los escritos de las otras comunidades del N. T., en las que de alguna manera se tuvo que plantear el mismo problema, no se alude siquiera al problema de los matrimonios incestuosos»¹²¹.

La dificultad no es exacta. Hemos visto que los Hechos y los escritos paulinos tratan de este problema. La ausencia de esta problemática en otros escritos del N. T. no parece difícil de explicar. En ambientes no judíos, donde la referencia a la *Torāh* decae por el progresivo distanciamiento del cristianismo respecto al judaísmo, la cuestión de los matrimonios entre parientes, en los grados prohibidos por Lv 18, 6-18, se desvanece por sí sola. En cambio, es muy explicable en la redacción de Mateo.

¹¹⁶ Cfr. *supra*, § 2.2. y notas 55-72 y 90-91.

¹¹⁷ A. ISAKSSON, *o. c.* (nota 51), p. 131.

¹¹⁸ Cfr. § 22.2. y notas 85-86. La hipótesis de Isaksson se cita en la nota 166.

¹¹⁹ A. SAND, *o. c.* (nota 54), pp. 126 y ss.

¹²⁰ Cfr. *supra*, § 221.3. y notas 74-75 y 83-84.

¹²¹ A. SAND, *o. c.*, p. 126.

d)

«Y, finalmente, si *porneía* significara matrimonio entre parientes, debería designarse —en algún lugar de la literatura bíblica o extra-bíblica— como *pórnē* («prostituta») a la pariente en algún grado de parentesco (madre, abuela, tía, prima); pero es inútil buscar una cita de *pórnē* con esta significación»¹²².

Como hemos indicado más arriba, hay bastantes ejemplos en que *zônāh* (prostituta) se aplica en la literatura qumránica y rabínica a la mujer que ha tenido relaciones sexuales prohibidas por la ley (o la interpretación esenia de la ley), entre las que se cuentan, sin duda alguna, las incestuosas¹²³. Parece que A. Sand desconoce estos datos. Postular que esta acepción típicamente judía haya cambiado la semántica de una palabra griega, tan definida como *πόρνη*, parece demasiado; teniendo en cuenta que esa evolución semántica tendría que haberse efectuado en un ambiente de mentalidad semítica y expresión griega en la época del hebreo postbíblico¹²⁴.

Finalmente, después de indicar que no son concluyentes los datos aportados por Baltensweiler sobre los matrimonios de prosélitos y la polémica que suscitaron, como posible lugar histórico de las cláusulas mateanas, A. Sand incurre en una «petición de principio» cuando propone su interpretación de *porneía*:

«Para la interpretación hay que partir del hecho de que *πορνεία* es casi siempre el equivalente griego del hebreo *znwt* o *znh*. Y *znh* significa literalmente 'ejercer la prostitución', y en sentido figurado significa la apostasía de Yahweh»¹²⁵.

Se restringe así arbitraria y anacrónicamente el significado de *z^enūt* al hebreo clásico: prostitución o apostasía. Bastaría haber consultado dos páginas más adelante el artículo de Hauck-Schulz, que A. Sand cita¹²⁶, para ver que *z^enūt* se aplica a los matrimonios incestuosos o ilegítimos como acepción propia del judaísmo tardío

¹²² *Ib.*, pp. 126-127.

¹²³ Cfr. *supra*, § 22.1. y notas 55-72.

¹²⁴ Cfr. R. KEMPTHORNE, *Incest and the Body of Christ. A Study of I Corinthians VI. 12-20*: NTS, 14 (1967-68), 568-574, esp. 570 y ss., que estima que Pablo usa *pórnē* en este capítulo con la significación de «mujer inmoral» (no sólo en el sentido estricto de «prostituta») y puede referirse, por tanto, al caso del incesto de 1 Cor 5, 1 y ss.

¹²⁵ A. SAND, *o. c.*, p. 127, que cita en confirmación el TWNT, VI, 583-587.

¹²⁶ *Ib.*, pp. 589 y ss.

y rabínico. Este autor parece no tener en cuenta el material rabínico recogido por Bonsirven o Strack-Billerbeck, que hemos estudiado más arriba¹²⁷. Concluir, por tanto, que las cláusulas de Mateo permiten el divorcio en el caso de *prostitución* (en sentido estricto) de la mujer, me parece infundado¹²⁸.

La argumentación de P. Hofmann¹²⁹ para rechazar la interpretación de Baltensweiler y optar por la solución de que en caso de adulterio Mt permite el divorcio, me parece totalmente insuficiente:

a) «El múltiple uso de *πορνεία* no permite decidir la cuestión exclusivamente a base de los datos filológicos. Por tanto, debemos echar mano del segundo criterio de argumentación exegética: el *contexto*. Y es indiscutible que en Mt 19, 3-9, se trata, en general, de divorcio y no de la separación subsiguiente a un matrimonio no permitido»¹³⁰.

Aquí se encierra una simplificación o una falacia inadmisibles. Como ya notó Baltensweiler¹³¹, no se trata de «separación de un matrimonio no permitido», sino de un matrimonio válido y legítimo cuando se contrajo, que según un criterio distinto —el judeo-cristiano— se considera incestuoso y se puede o se debe divorciar. Por tanto, en este caso sí se puede hablar de verdadero divorcio, como pide el contexto de Mt 19, 3 y ss.

b) «Por otra parte, el examen de la redacción de Mateo nos autoriza a formular algunas conclusiones más concretas. Si Mateo cambia la pregunta fundamental de Marcos por la de si está permitido el repudio por cualquier motivo, esto constituye una modificación consciente del problema por parte del propio Mateo. El cambio de la pregunta lleva consigo el cambio de la respuesta en el v. 9. En ella Mateo sigue fiel a la tradición recibida; pero, al añadir al *logion* de Jesús la cláusula en cuestión, tiene en cuenta la problemática especial planteada a él mismo y a su comunidad. Mateo, apoyándose en la tradición procedente de Jesús, rechaza el repudio de la mujer 'por un motivo cualquiera', pero admite, con su cláusula, una excepción. Para comprender el trasfondo espiritual de la pro-

¹²⁷ Cfr. *supra*, § 22.1. y notas 59 y ss.

¹²⁸ A. SAND, *o. c.* (nota 54), pp. 127-128, citadas parcialmente en nota 104.

¹²⁹ P. HOFFMANN, *o. c.* (nota 54). Además de P. HOFFMANN otros autores católicos, a los que nos referimos al comienzo del § 22.4., son R. PESCH, *o. c.*, en nota 108; K. HAAKER, *Ehescheidung und Wiederverheiratung im Neuen Testament*: TübTQ, 151 (1971), 28-38, esp. 34-35, y J. MOINGT, *o. c.*, en nota 146, *infra*.

¹³⁰ *Ib.*, p. 218.

¹³¹ H. BALTENSWEILER, *o. c.* (nota 54), p. 95, nota 49.

blemática contamos con un punto de referencia tanto en la pregunta como en la misma cláusula (especialmente 5, 32): ambas aluden a la discusión entablada entre las escuelas de Šammai y de Hillel a propósito de los motivos del repudio. Teniendo presentes los paralelos rabínicos, las cláusulas adquieren un sentido preciso: en caso de infidelidad conyugal por parte de la mujer, el marido está autorizado a repudiarla y a casarse de nuevo»¹³².

Aquí hay una serie de afirmaciones no demostradas; a saber: que Mt alude a la disputa de Šammai y Hillel y que se adhiere a la sentencia de Šammai, que sólo permitía el divorcio en caso de adulterio.

Como hemos visto más arriba¹³³, la frase de Mt 19, 3, *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* puede traducirse «por algún motivo», y no hay evidencia de que aluda a la posición *hillelita*: «por un motivo cualquiera». Puesto que se trata de una perícopa redaccional, si Mt pretendiera realmente tratar de la controversia intra-rabínica de los *motivos* del divorcio, debería ser más explícito. Sería del todo impropio querer resolver una cuestión tan debatida¹³⁴ con una alusión ambigua y una frase parentética, *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, sin haberla planteado abiertamente»¹³⁵.

Pero hay una objeción más seria. La supuesta alusión redaccional de Mateo a la controversia entre *hillelitas* y *šammaítas* deberá tener alguna razón suficiente. Antiguamente se suponía que Mt, mejor conocedor del mundo judío, habría modificado la pregunta de Mc 10, 2, ya que difícilmente un fariseo hubiera preguntado «si es lícito el divorcio». Preguntar por los *motivos* del divorcio sería mucho más cercano a la realidad histórica.

Difícilmente se encontrarán, en la actualidad, quienes opinen que a redacción mateana se deba a razones historicistas. ¿Qué interés podía tener para su comunidad revivir una discusión peculiar de dos escuelas rabínicas cuando la enseñanza de Jesús y de los otros estratos de la tradición cristiana (Q, Mc y Pablo) había quitado el fundamento a esa cuestión al prohibir el divorcio?

Pero es que, además, los autores que suponen que Mt, en las frases *κατὰ πᾶσαν αἰτίαν* y *μὴ ἐπὶ πορνείᾳ*, alude a la discusión de Hillel y Šammai para decidirse por la posición más rigorista de

¹³² P. HOFFMANN, *o. c.*, pp. 218-9.

¹³³ Cfr. *supra*, § 1.3. y notas 29-30.

¹³⁴ Cfr. STR.-B., 1, 313.

¹³⁵ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.* (nota 52), p. 211 y nota 144, *infra*.

este último¹³⁶, es decir, que Mt sólo permite el divorcio en caso de *porneía*=*adulterio*, cometen una grave inexactitud.

Hillel permitía el divorcio por «un motivo cualquiera», incluso porque a la mujer se le había quemado la comida, y el R. Aqiba interpretaba Dt 24, 1 y ss., diciendo que el marido podía repudiar a su mujer si encontraba otra que le gustara más¹³⁷.

Con frecuencia se dice que los šammaítas, por el contrario, entendían la frase *erwat dābār* (=algo vergonzoso) en sentido estricto; es decir, en caso de *adulterio*¹³⁸. Esta última equiparación es inexacta. Los šammaítas entendían *erwat dābār* (algo vergonzoso) como único motivo de divorcio. Pero entre esas «cosas vergonzosas» de la mujer enumeraban: salir a la calle con el pelo suelto o con los brazos o espalda descubiertos, hilar o comer en la calle, bañarse con hombres... Podía, pues, aplicarse a cualquier acción impúdica o contra las buenas costumbres, en sentido amplio¹³⁹. Ante estos datos¹⁴⁰ resulta sorprendente decir que Mt 19, 9, entiende por *porneía* lo que los šammaítas entendía por *erwāh*, es decir, el adulterio o infidelidad conyugal¹⁴¹. Incluso se puede dudar de que el adulterio estuviera originaria y directamente comprendido entre los motivos que permitían el divorcio¹⁴².

¹³⁶ Entre estos autores están P. HOFFMANN, *o. c.*, pp. 218-9; R. PESCH, *o. c.* (nota 108), p. 37; J. LEIPOLDT, *o. c.* (nota 67), pp. 74 y 102.

¹³⁷ Cfr. STR.-B., 1, 313 y ss., esp. 315.

¹³⁸ V. gr., los autores citados en nota 136 y otros.

¹³⁹ Cfr. STR.-B., 1, 315, y BONSIRVEN, *o. c.* (nota 59), pp. 16 y 22 y ss., con abundantes citas de la literatura rabínica.

¹⁴⁰ Datos que admite J. DUPONT, *o. c.* (nota 51), pp. 30-31, citando a BONSIRVEN, *o. c.*, p. 22.

¹⁴¹ J. DUPONT, *ib.*, pp. 111-112, y los autores citados en nota 136.

¹⁴² La razón es que en *teoría* el adulterio se castigaba con la pena de muerte (Dt 22, 22), cfr. H. BALTENSWEILER, *o. c.*, p. 38. Así parece indicarlo también el episodio de la adúltera, incluido en el cuarto evangelio; cfr. J. BLINZLER, *Die Strafe für Ehebruch in Bibel und Halacha. Zur Auslegung von Joh. VIII. 5: NTS*, 4 (1957/8), 32-47. FLAVIO JOSEFO, *Contra Apionem*, II, 24, § 201, y II, 30, § 215, habla también de pena de muerte. Ver también U. BECKER, *Jesus und die Ehebrecherin* (BZNW, 28), Berlin, 1963, pp. 166 y ss., con abundante bibliografía. En realidad hay pocos datos de la aplicación de esta pena: J. BLINZLER, *o. c.*, p. 45, nota 2; cfr. STR.-B., 1, 297 e).

En la práctica posterior se redujeron los casos de su aplicación, pues se requería voluntariedad, premeditación y dos testigos que certificaran estos extremos: STR.-B., 1, 297, y además podían surgir conflictos con la autoridad romana. Según *bSanh 41 a*, se suprimió la pena de muerte por adulterio unos cuarenta años antes de la destrucción del templo. En consecuencia, en caso de adulterio no comprobable jurídicamente o de sospecha de adulterio, se generalizó el divorcio obligatorio, con pérdida de la *Ketubbah*; sobre todo, a partir de la abrogación de la ordalía de las «aguas amargas» (Nm 5, 12-31). Esta abrogación se atribuye a Yoḥan-

Si Mt se hubiera adherido, con su expresión *mè epì porneíai* a la interpretación šammaíta —relativamente estricta, pero que comprendía todos esos casos enumerados y no sólo el adulterio—, no se explicaría la extrañeza atribuida a los discípulos en el versículo siguiente, que pertenece al mismo nivel redaccional mateano (εἰ οὕτως ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ ἀνθρώπου μετὰ τῆς γυναικός, οὐ συμφέρει γαμῆσαι. Mt 19, 10).

Por todo lo dicho, parece más razonable prescindir de toda explicación de las cláusulas mateanas *μη̄ ἐπὶ πορνεία* y *παρεκτός λόγου πορνείας* a base de la expresión *erwat dābār* de Dt 24, 1, y la discusión rabínica¹⁴³. Mt 19, 7, al citar este pasaje del Deuteronomio omite precisamente esa frase. Incluso podemos decir, con M. Zerwick:

«Fere suspicor errorem germinalem in tota hac millenaria quaestione stare praecise in hoc quod, seducente utique quadammodo textu, clausulae pertinaciter referebantur ad discussionem *rabbinicam* de *motivis* divortii quamvis in antithesi Mt 3, 31, questio de *motivis* omnino exsulet et in 19, 3-9, haec questio solummodo ansam det ad negationem *omnis* veri divortii. Haec *negatio* (non aliqua discussio de *motivis*) coronatur dicto Jesu de divortio, et praestat explicare clausulam in solo hoc suo contextu immediato»¹⁴⁴.

Es mucho más aceptable que con la expresión *katà pāsan ai-tían* (=por algún motivo), que estilísticamente prepara la excepción *mè epì porneíai*, Mateo aluda a un problema de su comunidad, que bien podía ser el de los matrimonios entre parientes cercanos, en las circunstancias explicadas¹⁴⁵.

Para terminar, veamos finalmente las dificultades que presenta J. Moingt¹⁴⁶:

nan b. Zakkai, muerto hacia el 80 d. C., cfr. U. NEMBACH, *Ehescheidung nach alttestamentlichen und jüdischen Recht*: TZ (Basel), 26 (1970), 161-171, esp. 167.

¹⁴³ Tampoco Mt 5, 32, *παρεκτός λόγου πορνείας* parece ser traducción de *erwat dābār*, como pretende J. DUPONT, *o. c.* (nota 51), pp. 29, 86 y 111-112. Ni la construcción ni el vocabulario apoyan esta equivalencia. En los LXX nunca *πορνεία* traduce a *erwāh*; en Dt 24, 1, leemos ἄσχημον προῦγμα.

Cfr. A. VACCARI, *De Matrimonio et divortio apud Matthaeum*: Bib, 36 (1955), 149-151; M. ZERWICK, *o. c.* (nota 52), pp. 202-203; A. SAND, *o. c.* (nota 54), p. 125.

Tampoco las traducciones hebreas del N. T. traducen *πορνεία* por *erwāh* sino por *zenūt*. Cfr., v. gr., P. DELITZSCH, *Hebrew New Testament*, London, 1960, pp. 8 y 35, o *The New Testament in Hebrew and Spanish*, The Trinitarian Bible Society, London, pp. 9 y 41.

¹⁴⁴ M. ZERWICK, *o. c.* (nota 52), p. 211.

¹⁴⁵ Cfr. J. B. BAUER, *o. c.* (nota 102), p. 78; ver nota 29 y 30.

¹⁴⁶ J. MOINGT, *Le divorce «pour motif d'impudicité»* (Matthieu 5, 32;

a) No discute que en la comunidad mateana se dieran esos matrimonios en los grados de parentesco prohibidos por Lv 18, 6-18, pero estima que este hecho no explicaría la inserción de la cláusula redaccional mateana¹⁴⁷, ya que el contexto trata de matrimonios existentes y no de prohibir que tales matrimonios se celebraran.

Esta dificultad no tiene en cuenta la situación histórica descrita por Baltensweiler, que hemos expuesto más arriba¹⁴⁸.

b) La construcción de todo el pasaje sería para *permitir* el divorcio en caso de *porneía*, mientras que la interpretación de Baltensweiler implicaría la *obligatoriedad* de romper esos matrimonios (válidos al contraerse, pero ahora considerados ilegítimos por la comunidad judeo-cristiana)¹⁴⁹.

La solución no es difícil. Supuesta la prohibición general del repudio por parte de Jesús y de las primitivas comunidades cristianas (Q, Mc, 1 Cor) y la práctica de las prescripciones levíticas (Lv 17-18) en varias comunidades de influencia judaica—entre las que se encuentra la comunidad de Mateo—, éste trata

19, 9): RecSR, 56 (1968), 337-384. Para la parte patristica de este artículo ha hecho una fuerte crítica H. CROUZEL, *Les Pères de l'Église ont-ils permis le remariage après séparation?*: BLitE, 70 (1969), 3-43. G. PELLAND, *Le dossier patristique relatif au divorce. Revue de quelques travaux récents: Science et Esprit*, 24 (1972), 285-312, y 25 (1973), 99-177, relata la controversia entre los dos autores anteriores y concluye: «A notre avis, il a été solidement démontré que la tradition patristique n'a pas connu d'hésitation quant à la façon de comprendre le logion de Jésus sur le divorce. Pour les Pères, le mariage est strictement indissoluble; la séparation des époux—parfois rendue nécessaire— n'autorise pas de secondes noces. Une certaine tolérance est pratiquée dans l'Église ancienne en des cas bien particuliers, sans toutefois que le principe lui-même de l'indissolubilité soit remis en cause par le biais du «fait accompli». C'est donc en vain qu'on demanderait aux Pères des arguments contre l'exégèse des textes des synoptiques et de s. Paul qui a été retenue dans l'Église d'Occident.» *Ib.*, página 117. La controversia sobre la interpretación de los Padres ha seguido. Cfr. P. NAUTIN, *Divorce et remariage dans la tradition de l'Église latine*: RecSR, 62 (1974), 7-54, y la réplica de H. CROUZEL, *Le remariage après séparation pour adultère selon les Pères latins*: BLitE, 75 (1974), 189-204, con referencias a otras publicaciones anteriores.

¹⁴⁷ J. MOINGT, *o. c.*, p. 354.

¹⁴⁸ Cfr. *supra*, § 22.2. y notas 88 y ss.

¹⁴⁹ «Le cas visé par Matthieu serait tout différent: celui d'un homme qu'on obligerait, malgré lui, à abandonner sa femme. L'exception ne paraît pas entrer dans le champ d'application de la sentence. Pour l'y faire entrer, il faut encore réduire sa portée. Il s'agirait de gens désireux de rompre des unions consanguines légalement contractées avant leur baptême, mais qui n'auraient pas osé le faire pour n'être pas responsables de conduire leurs femmes à l'adultère (5, 32); ou bien désireux de prendre d'autres femmes, mais craignant de tomber eux-mêmes dans l'adultère (19, 9)...», J. MOINGT, *o. c.*, p. 354.

de compaginar ambos extremos y dice simplemente con sus cláusulas exceptivas que el caso de *porneía* o matrimonio entre parientes cercanos no cuenta para la prohibición general del divorcio.

c) Ya hemos visto que estos casos no debían ser tan raros¹⁵⁰, pues los Hechos de los Apóstoles los mencionan en tres ámbitos distintos y con valor universal para los gentiles que se convierten al cristianismo (Act 21, 25).

2.3. ¿Puede significar *porneía* lo mismo que *moikheía* en Mt?

Después de haber mostrado la gran probabilidad de la interpretación de *porneía-z^enût* en el sentido rabínico de matrimonio entre parientes cercanos, para el que no cuenta, según Mateo, la prohibición general del divorcio, debemos examinar la otra alternativa que interpreta las cláusulas mateanas como una concesión, que efectivamente permite el divorcio en caso de adulterio de la mujer¹⁵¹.

23.1. Dificultades de vocabulario

1. En primer lugar, ya hemos dicho¹⁵² que si bien *porneía* tiene un significado amplio, que puede comprender casi todas las relaciones sexuales prohibidas, sin embargo no hay evidencia lingüística en el ámbito judío ni del N. T, que equipare *porneía* con *moikheía*. Los pasajes citados, entre ellos Mt 15, 19, y Mc 7, 21, indican una clara separación de ambos conceptos.

Estimo que las preocupaciones doctrinales o pastorales no deben prevalecer, en exégesis, contra la filología¹⁵³.

¹⁵⁰ *Ib.*, p. 355.

¹⁵¹ Esta es la sentencia «clásica» protestante, defendida o afirmada por la gran mayoría de los exégetas de esta confesión. Es interesante notar que algunos autores protestantes recientes se apartan de esta interpretación, como P. BONNARD, *l. c.* (nota 106), 1963 y 1970, y W. GRUNDMANN, *o. c.* (nota 86), p. 163, quien en 1968 acepta la llamada interpretación «católica» de que Mt sólo permite una separación en caso necesario, pero no un nuevo matrimonio. Como hemos indicado, también hay algunos autores católicos recientes que adoptan la interpretación «protestante»: cfr. notas 129 y 146.

¹⁵² Cfr. § 22.3. y notas 95-104.

¹⁵³ Los casos citados por J. MOINGT, *o. c.* (nota 146), p. 357, no prueban que *porneía* equivalga a *moikheía*. Examinados los 25 casos del N. T. en que aparece *porneía*, ninguno tiene que traducirse por adulterio. Se afirma

23.2. *Incongruencia con el contexto y con la aplicación práctica*

Tomando esta interpretación como hipótesis de trabajo, debemos examinar si cuadra con el contexto de Mateo y con sus líneas redaccionales.

a) Mt 5, 32, sin la cláusula exceptiva, habría que traducirlo: «Todo el que repudia a su mujer, hace que sea adúltera (que se cometa adulterio con ella)», ya que en las circunstancias de Palestina se volvería a casar. Con la excepción, entendiendo *porneía* como adulterio, tendríamos: «El que repudia a su mujer (exceptuado el caso de adulterio) hace que sea adúltera.»

De donde se seguirían los siguientes inconvenientes: una mujer culpable, repudiada por adulterio, podría casarse de nuevo, mientras que una mujer inocente, repudiada indebidamente por otra razón, no podría casarse de nuevo, ya que este segundo matrimonio sería adulterio, pues subsiste la vinculación con el primer marido.

Si tal fuera el sentido de la modificación redaccional, también estaría en contradicción con la segunda parte del versículo: *καὶ ὅς ἐάν ἀπολελυμένην γαμήσῃ, μοιχᾶται*. La construcción de *ἀπολελυμένην* sin artículo, tiene sentido general y no permite la distinción de la mujer repudiada por causa de adulterio y la repudiada por otros motivos, que postula la hipótesis que estamos rechazando ¹⁵⁴.

b) Mt 19, 9: «El que repudia a su mujer (si no es por adulterio) y se casa con otra, comete adulterio, y el que se casa...»

Respecto a la segunda parte del versículo ¹⁵⁵ habría que decir lo mismo que antes.

Además esta pretendida excepción de Mt estaría en contradicción con el contexto inmediato antecedente y siguiente. El v. 8:

en página 358, gratuitamente, la equivalencia. La raíz *μοιχ-* es frecuente en el N. T. (aunque el sustantivo *μοιχεία* no lo sea) para designar las faltas sexuales de los casados y frecuentemente se contrapone a palabras de la raíz *πορ-*. Basta consultar una concordancia.

¹⁵⁴ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.* (nota 52), pp. 196-7, y J. DUPONT, *o. c.* (nota 51), p. 131, con numerosas citas.

¹⁵⁵ La segunda parte del v. 9 *καὶ ὁ ἀπολελυμένην γαμῶν μοιχᾶται*, la omiten los códices S, D y algunas versiones. B. MEZGER, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, London, 1971, p. 48, le concede gran probabilidad. H. ZIMMERMANN, *Neutestamentliche Methodenlehre*, Stuttgart, 1967, la considera mejor atestiguada y originaria (p. 107). Cfr. nota 17.

Μωϋσῆς πρὸς τὴν σκληροκαρδίαν ὑμῶν ἐπέτρεψεν ὑμῖν ἀπολυῖσαι τὰς γυναῖκας ὑμῶν, parece ser una formulación más fuerte que la de Mc 10, 5¹⁵⁶. El divorcio, en cuanto tal, es, según la redacción mateana, solamente una tolerancia permitida temporalmente por Moisés, pero que en realidad contradice los planes de Dios. Mt 19, 1-8, es redaccionalmente más categórico incluso contra el divorcio que Mc 10, 2-9 (nos referimos a la disputa con los fariseos, sin la inclusión del *logion*). Sería poco congruente admitir a continuación una excepción en caso de adulterio.

Tampoco se explicaría el versículo siguiente: «si tal es la situación del hombre respecto a la mujer, no conviene casarse» (Mt 19, 10), que es también redaccional. Mateo supone aquí que la enseñanza puesta en boca de Jesús encierra algo inaudito, como en realidad era la prohibición absoluta del divorcio. Pero si se admite la excepción *en caso de adulterio*, la enseñanza atribuida a Jesús estaría cerca de la posición de los šammaítas, o de lo que pudiera llamarse su ala derecha¹⁵⁷.

23.3. *Si Mateo admitiera, con sus incisos, un verdadero divorcio en caso de adulterio, esto implicaría un cambio importante en la enseñanza de Jesús y del primitivo cristianismo*

a) Suelen responder a esta dificultad que la comunidad mateana se vio obligada a admitir esta excepción por un *conflicto de deberes*. En un ambiente judío era impensable que un marido siguiera conviviendo con su mujer después del adulterio de ésta. No sólo *podía*, sino que *tenía* que repudiar a su mujer. No podía, por tanto, estar prohibido a un judeo-cristiano el divorcio en caso de *adulterio*, cuando esto mismo estaba *preceptuado* a todo judío¹⁵⁸.

b) En esta argumentación hay varios presupuestos que se dan como evidentes, pero que en realidad son discutibles:

En primer lugar, se considera ya establecida la legislación rabínica-mišnáica, que en caso de adulterio prescribe el divorcio obligatorio.

¹⁵⁶ Cfr. H. GREEVEN, *o. c.* (nota 54), pp. 378-79; R. SCHNACKENBURG, *o. c.* (nota 54), p. 418; H. BALTENSWEILER, *o. c.* (nota 54), pp. 84-86, sobre las diversas acentuaciones de la disputa de Jesús con los fariseos en Mc 10, 2-9, y Mt 19, 1-8.

¹⁵⁷ Cfr. M. ZERWICK, *o. c.* (nota 52), pp. 197 y 200; J. DUPONT, *o. c.* (nota 51), p. 134, etc.

¹⁵⁸ Cfr. U. NEMBACH, *o. c.* (nota 142), pp. 169-70; J. MOINGT, *o. c.* (nota 146), pp. 361 y ss.; R. PESCH, *o. c.* (108), pp. 38-39.

Según J. Blinzler¹⁵⁹, no hay pruebas de que antes del año 70 d. C. estuviera en vigor el código penal rabínico. También U. Nembach¹⁶⁰ indica que el divorcio preceptivo por adulterio se generalizó después del año 80. En cambio, el relato de la adúltera del cuarto evangelio (Jn 7, 53 y ss.) y Flavio Josefo siguen hablando de la pena de muerte como castigo del adulterio¹⁶¹.

c) Pero prescindiendo de esta difícil cuestión de la historia del derecho penal judío, nos interesa más una consideración histórico-redaccional.

Para explicar la inserción de las cláusulas mateanas hay que buscar un «Sitz im Leben» válido. Se ha impugnado, a veces, la teoría de Baltensweiler diciendo que los matrimonios de parientes entre los convertidos procedentes del paganismo serían poco frecuentes e insuficientes para explicar esas cláusulas mateanas¹⁶².

En esta misma línea podemos preguntar: ¿es verosímil que entre las mujeres de la comunidad mateana se dieran tantos adulterios que hicieran necesario incluir una modificación redaccional en el *logion* de Jesús para decir que el divorcio estaba permitido en caso de adulterio?

No sólo no hay datos en el evangelio de Mt que den fundamento a esta hipótesis, sino que todo el énfasis del Sermón del Monte —particularmente las antítesis de Mt 5, 17-48— indican una ética elevada, que no sólo rechaza el adulterio, sino incluso los malos deseos (Mt 5, 28).

d) En todo caso, el testimonio más antiguo de la literatura cristiana, que explícitamente habla del adulterio, no apoya la interpretación que se quiere atribuir a los incisos mateanos. Hermas, que escribe en Roma en la primera mitad del siglo II y está muy relacionado con la cultura judía, ordena al marido que reciba a la adúltera que se arrepiente¹⁶³. Si no se arrepiente, para no hacerse partícipe de su pecado:

«Repúdiela —me contestó— y viva solo, porque si después de repudiar a su mujer se casare con otra, también él comete adulterio»¹⁶⁴.

¹⁵⁹ J. BLINZLER, o. c. (nota 142), p. 40; ver toda la nota 142.

¹⁶⁰ U. NEMBACH, o. c. (nota 142), p. 167; ver toda la nota 142.

¹⁶¹ Cfr. nota 142.

¹⁶² Cfr. *supra*, § 22.4. y notas 120, 74-75 y 83-84.

¹⁶³ HERMAS, *Mand.*, 4, 1, 8; D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos* (BAC, 65), Madrid, 1967, p. 976.

¹⁶⁴ *Ib.*, 4, 1, 6, p. 975 ἀπολύσάτω, φησὶν, αὐτήν, καὶ ὁ ἀνὴρ ἐφ' ἑαυτῷ μενέτω· ἐὰν δὲ ἀπολύσας τὴν γυναῖκα ἑτέραν γαμήσῃ, καὶ αὐτὸς μοιχᾶται.

Esta norma vale igualmente para la mujer y el marido. Es la aplicación del principio de 1 Cor 7, 10-11, al caso del adulterio ¹⁶⁵.

2.4. Conclusión y mención de otras interpretaciones

La interpretación que pretende deducir de los incisos mateanos la posibilidad de divorcio y nuevo matrimonio en caso de adulterio de la mujer está en desacuerdo: *a)* con la filología del N. T.; *b)* con el contexto próximo, y *c)* con las líneas redaccionales de Mateo, que presenta una interpretación exigente de la ley.

La razón de más peso —conflicto de deberes en un ambiente judío— resulta bastante problemática cuando se examina detenidamente la «situación vital» de la redacción mateana, y queda explícitamente desautorizada por Hermas y la práctica de la Iglesia antigua durante los tres primeros siglos.

De las dos significaciones «válidas» ¹⁶⁶ que podíamos dar a *porneía* en las cláusulas exceptivas de Mateo, *adulterio* o *matri-*

¹⁶⁵ Estimo que esta solución de HERMAS y la Iglesia antigua —*separatio tori et mensae*— (cfr. nota 146) es una aplicación eclesiástica de 1 Cor 7, 10-11, y el principio básico de la prohibición del divorcio en los textos del N. T. Sin embargo, es significativo que tanto Hermas como Pablo subrayan que se trata de una separación sin nuevo matrimonio. La explicitación de Hermas parece indicar indirectamente que ἀπολύειν significa de suyo divorcio completo, con posibilidad de casarse de nuevo. Cfr. ZERWICK, *o. c.* (nota 52), pp. 207 y ss., contra J. Dupont.

¹⁶⁶ Digamos unas palabras sobre otras interpretaciones:

1. Interpretar *porneía* como *prostitución* en sentido estricto (A. SAND, *o. c.*, pp. 127-8, citado en nota 104) no pasa de ser una conjetura, posible lexicográficamente, pero inverosímil en el contexto de la redacción mateana. No hay ningún apoyo para suponer que en el ámbito situacional del primer evangelio se diera frecuentemente el caso de que las casadas se dieran a la prostitución propiamente dicha, y Mt tuviera que dar respuesta a esta situación.

2. Tampoco la interpretación de A. ISAKSSON, *o. c.* (nota 51), pp. 135 y ss., es convincente. Según él *porneía* significa la pérdida de la virginidad de una mujer antes de su matrimonio: «this word must mean a sexual offence committed by the wife before her marriage» (p. 135), «premarital unchastity» (p. 139).

Es cierto que según las costumbres judías (Dt 22, 21) la joven debía llegar virgen al matrimonio, y que en caso contrario debía denunciarla. Pero no hay apoyo ninguno en las cláusulas mateanas para esta interpretación, que consideramos una conjetura teóricamente posible pero nada probable. Cfr. en este sentido A. FRIDRICHSEN, *Excepta fornicationis causa*: SvExAb, 9 (1944), 54-58.

3. Recientemente T. STRAMARE, *Matteo divorcista?*: Div 15 (1971), 213-235, interpreta *porneía* como matrimonio mixto: «Noi abbiamo cercato una soluzione alla clausola di Matteo con riferirla ai *matrimoni misti*, intendendo con tale espressione l'unione di un ebreo o cristiano con un pagano. Abbiamo riconosciuto in essa un'espressione autentica di Gesù, per-

monio entre parientes cercanos, válidamente contraído, pero que en la comunidad mateana por influjo judeo-cristiano se consideraba incestuoso, consideramos esta última como mucho más probable.

Contra la equiparación de *porneía* y *moikheía* militan una serie de argumentos filológicos y redaccionales, y no presenta ningún argumento positivo que resista una crítica detenida.

La explicación de *porneía* como *z^enût*, en el sentido judeo-rabínico explicado, ofrece una serie de argumentos congruentes en su favor, y —como hemos expuesto más arriba— ninguna de las

fettamente consona a tutta la storia biblica, al tenore della missione di Gesù verso Israele e al suo ambiente storico. La soppressione della clausola in Luca e Marco rispecchierebbe un adattamento a situazioni diverse, mentre la realtà stessa si riaffaccerebbe in Paolo e nel libro degli Atti, per continuare nell'attuale prassi della Chiesa sotto il termino di 'privilegio paulino'» (p. 235).

El artículo de S. debe juzgarse como una *construcción ingeniosa*, a partir de la teología católica y del derecho canónico actual, no de la exégesis. Si Mateo, con sus cláusulas exceptivas, autoriza el divorcio y nuevas nupcias en el caso de un *matrimonio mixto* (hebreo o cristiano con una pagana), coincidiría con el «privilegio paulino» (1 Cor 7, 15) y la práctica de la Iglesia católica. ¡Se acabaron los problemas exegéticos y doctrinales sobre el divorcio en el N. T.!

Puede admitirse que las relaciones sexuales de un israelita con una pagana (el matrimonio verdadero y legal era imposible) caen bajo la denominación de *z^enût* (cfr. STR.-B., 3, 345; 1, 298; 2, 376, y, sobre todo, 4, 378-383). Es cierta la aversión de los judíos a los matrimonios mixtos.

Pero no hay datos de que en la comunidad mateana, ni en ninguna otra comunidad cristiana primitiva, continuara como enseñanza apostólica esta actitud negativa contra los matrimonios mixtos. 1 Cor 7, 12-16, y 1 Pe 3, 1 y ss., toman una actitud diametralmente opuesta.

En resumen, Stramare no hace exégesis, sino deducciones y conjeturas:

- no investiga la historia de la tradición de los textos sinópticos sobre el divorcio;
- atribuye las cláusulas exceptivas de Mt a Jesús mismo, sin aportar ningún argumento (p. 235);
- presupone en Jesús una actitud «judaizante» sin probarlo;
- desconoce el carácter redaccional de Mt 5, 31-32, y Mt 19, 3-12, y opina que el objetivo de Mateo es reproducir literalmente las palabras de Jesús (p. 235);
- toma (pp. 227-228), Act 15, 13 y ss., como un protocolo notarial de lo ocurrido en el «Concilio de Jerusalén» y aplica Act 15, 20.29 a los matrimonios mixtos, sin probarlo;
- toma 1 Cor 7, 12-16, como «privilegio paulino» en el sentido del derecho canónico, sin discutirlo.

Sólo pasando por alto todos estos fallos exegéticos puede llegar a la conclusión de que las cláusulas de Mateo, que son auténticas de Jesús mismo, permiten el divorcio completo en el caso de matrimonios mixtos, en el mismo sentido que Pablo y la Iglesia católica.

Lo cual, por otra parte, está también en contradicción con el «Sitz im Leben» fingido por Stramare, pues en el ambiente de los fariseos que preguntan a Jesús (Mt 19, 3) era impensable un verdadero matrimonio legítimo de un judío con una no judía. Cfr. *supra*, citas de STR.-B.

dificultades presentadas por sus impugnadores constituye un obstáculo insuperable, ni siquiera considerable, cuando se examina detenidamente.

3. RESUMEN Y PERSPECTIVAS ACTUALES DE LAS EXCEPCIONES MATEANAS

3.1. *Síntesis de la enseñanza del N. T. sobre el divorcio*

En los Sinópticos y en Pablo aparecen tres cauces distintos de la tradición cristiana primitiva que coinciden en atribuir a Jesús una prohibición radical del divorcio, en contraste con la doctrina y la práctica judía que lo admitían ampliamente.

Estos dos criterios de historicidad —atestación múltiple y discontinuidad con el pensamiento judío— hacen muy probable que dicha prohibición se remonte realmente a la enseñanza de Jesús.

Histórico-críticamente el *logion* suelto: «Todo el que repudia a su mujer, etc...» es el que tiene más probabilidades de acercarse a la enseñanza originaria.

Aplicando los métodos de la historia de la tradición a las cuatro variantes de dicho *logion*, parece que la versión pre-mateana subyacente a Mt 5, 32, es la que ofrece mayores probabilidades de acercarse al *māšāl* pronunciado por Jesús. Aproximativamente podemos reconstruirlo así:

todo-el-que-repudia a-su-mujer la-hace-ser-adúltera,
y-el-que-se-casa con-una-repudiada adúltera¹⁶⁷.

Esta formulación es la que mejor se adecua con la concepción patriarcal y poligámica del matrimonio judío en tiempos de Jesucristo y con la práctica divorcista de entonces. Pero, a la vez, se opone diametralmente a esa mentalidad.

Además del criterio de atestación múltiple y de discontinuidad con el pensamiento judío —comunes con las otras variantes—, esta formulación premateana es la que mejor tiene en cuenta el ambiente palestinese (criterio de *continuidad*) y no ha experimentado aún las adaptaciones de las diversas comunidades cristianas, que suponen una estructura monogámica (criterio de *discontinuidad* con la enseñanza cristiana posterior).

¹⁶⁷ Cfr. *supra*, § 1.1.

También la retro-traducción al arameo apoya esta formulación. Fácilmente se descubre en ella un *māšāl* bímembre con estrecho paralelismo en las tres palabras de cada miembro.

A partir de dicha formulación se pueden explicar las otras variantes como modificaciones redaccionales.

La predicación primitiva siente la necesidad de fundamentar esta enseñanza de Jesús sobre la indisolubilidad del matrimonio. Es lo que expresa la disputa de Jesús con los fariseos (Mc 10, 2-9; Mt 19, 3-8), que alcanza su clímax en el dicho: «lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre»¹⁶⁸.

Los diversos cauces de la tradición neotestamentaria, con sus varios matices redaccionales, entienden esta enseñanza como una norma universal que hay que cumplir y aplicar a las distintas situaciones de la vida cristiana en los diversos ambientes del cristianismo naciente¹⁶⁹.

3.2. *La excepción de Mateo y su dimensión pastoral*

Mateo recoge la enseñanza de Jesús de la «Quelle» y de Mc., pero también se hace eco de la praxis de su propia comunidad: el caso de *porneía* es una excepción de esa prohibición general del divorcio.

πορνεία tiene el mismo significado que *zēnūt* en el lenguaje judeo-rabínico contemporáneo: matrimonio entre parientes próximos, que en la comunidad de Mateo se considera incestuoso, por influjo de una mentalidad judeo-cristiana, aunque al tiempo de contraerse en un ambiente pagano o de prosélitos, se considerara válido y legítimo. Así suele entenderse *πορνεία* en Hechos, 15, 20, y pasajes paralelos¹⁷⁰. Una situación similar se da en el *Documento de Damasco* respecto al judaísmo oficial en el caso de matrimonio entre tío y sobrina¹⁷¹.

En tales casos, dice Mateo, no se aplica la equiparación condenatoria de Jesús de todo repudio como adulterio, y, por consiguiente, es posible el divorcio.

La excepción de Mateo —y esto vale lo mismo aunque se opte por otras interpretaciones del término *πορνεία*— tiene un gran interés doctrinal y pastoral. Interés pastoral porque manteniendo

¹⁶⁸ Cfr. *supra*, § 1.2.

¹⁶⁹ Cfr. *supra*, § 1.5.

¹⁷⁰ Cfr. *supra*, § 2.2.

¹⁷¹ Cfr. *supra*, § 2.2. y notas 68 y ss.

la enseñanza tradicional, la aplica a las condiciones concretas de su comunidad y sabe valorar los factores derivados de una mentalidad y costumbres judías que considera legítimas. Formula o respalda una excepción situacional.

Ateniéndonos a la formulación de las cláusulas mateanas, parece más exacto decir que Mateo *permite* el divorcio en tales casos, mientras que la formulación de los Hechos de los Apóstoles *exigiría* la separación o, más exactamente, prohíbe tales matrimonios. Si esto es exacto, tendríamos en Mt., o en su comunidad, un caso de prudencia y flexibilidad pastoral.

Doctrinalmente esta excepción mateana tendría un eco importante a lo largo de la historia.

3.3. *La enseñanza de Pablo (1 Cor 7, 10-16) y su interpretación como «privilegio paulino» en la Iglesia latina*

También la enseñanza de Pablo tiene gran interés pastoral y doctrinal. Para los judíos estaban totalmente prohibidos los matrimonios mixtos¹⁷². Todo trato sexual con una no judía, o incluso prosélita, era *z^enût*¹⁷³.

Frente a esta mentalidad —que probablemente está en la base de la consulta hecha a Pablo por los corintios— Pablo no dice que haya que separarse, o que se pueden *tolerar* tales matrimonios, sino: «el marido pagano queda santificado por la mujer cristiana, y la mujer pagana queda santificada por el marido cristiano» (1 Cor 7, 14). El matrimonio mixto debe continuarse. Solamente si el cónyuge infiel no acepta convivir pacíficamente, autoriza S. Pablo una *separación* (con o sin segundas nupcias, según vimos más arriba)¹⁷⁴.

Con respecto al mandato del Señor, «la mujer no se separe del marido y el marido no repudie a la mujer» (vv. 10-11) y «lo que Dios ha unido, no lo separe el hombre», también Pablo atiende a las condiciones de su comunidad, donde hay matrimonios mixtos, y considera legítima una excepción.

Dejando abierta la cuestión de si en una exégesis de sentido histórico-literal Pablo permite un segundo matrimonio al cónyuge cristiano después de la separación del cónyuge infiel, el *hecho* es que la Iglesia latina medieval interpretó 1 Cor 7, 15 en el sen-

¹⁷² Cfr. nota 166 y bibliografía citada en la misma.

¹⁷³ Cfr. notas 55-56.

¹⁷⁴ Cfr. § 1.4.

tido del «privilegio paulino», y esta práctica está en vigor desde entonces¹⁷⁵. Tenemos, pues, admitida por Pablo otra excepción: la separación; y por la Iglesia medieval (o tal vez por el mismo Pablo), el nuevo matrimonio de un bautizado, que disuelve el vínculo del matrimonio contraído en la infidelidad; es decir, *se admite el divorcio* en las circunstancias indicadas.

3.4. *La interpretación de la excepción mateana, como permisón del divorcio en caso de adulterio, en la Iglesia oriental*

Dejando para estudios especializados¹⁷⁶ el determinar exactamente el tiempo y los Padres y autores eclesiásticos que apoyan su interpretación, es un *hecho eclesial* innegable que la Iglesia Oriental, durante unos cinco o seis siglos antes de su separación de Roma, ha entendido que las cláusulas de Mateo permiten, en caso de adulterio, el divorcio y las nuevas nupcias a la parte inocente¹⁷⁷.

¹⁷⁵ La institución canónica del «privilegio paulino» no parece ser anterior al siglo VIII o IX. En el siglo IX varios concilios particulares prohíben un segundo matrimonio al cristiano abandonado por el otro cónyuge infiel. Su generalización en el derecho canónico se debe, sobre todo, al Maestro Rolando (futuro Alejandro III) en el siglo XII. Cfr. J. FREISEN, *Geschichte des kanonischen Eherechts*, Paderborn, ³1963 [=²1893], esp. pp. 768-827, y G. OESTERLÉ, *Privilège Paulin: Dictionnaire de Droit Canonique*, VII (París 1965), 229-280, esp. 232 y ss. Resumimos, de este autor, los principales puntos de esta evolución: El AMBROSIASER es el único que se aparta de la opinión común hasta el siglo V y permite un segundo matrimonio al cristiano separado del otro cónyuge infiel. S. AGUSTIN considera este segundo matrimonio como adulterio (col. 233). Algunos Penitenciales de los siglos VIII y IX admiten el nuevo matrimonio en el sentido del «privilegio paulino», v. gr., el Penitencial de TEODORO (I, § 264, y II, 12, § 17). HINC-MARO DE REIMS (806-882), apoyándose en el AMBROSIASER (que él cree ser de S. AMBROSIO), admite un nuevo matrimonio si la parte infiel abandona al cónyuge cristiano. En cambio, el Concilio de Meaux (845) y otros concilios particulares condenan ese nuevo matrimonio (col. 233). «La doctrine du pseudo-Eutichianus [en realidad del Penitencial de Teodoro] est proposée et soutenu par les auteurs de la fin du VII^e et du commencement du VIII^e s. [...] est une pièce essentielle dans l'institution canonique du Privilège paulin» (col. 234). A partir de GRACIANO, PEDRO LOMBARDO y ROLANDO se hace común (cols. 235 y ss.). Cfr. A. GOMMENGINGER, *Zur Unauflöslichkeit der Ehe: Orientierung*, 33 (1969), 7-10 [=Wie unauflöslich ist die Ehe, edit. por J. DAVID y F. SCHMALZ, *Aschaffenburg*, 1969, pp. 77-87, esp. p. 82. Cfr. F. FAHRNER, *Geschichte der Ehescheidung* I, Freiburg, 1903, página 273.

¹⁷⁶ Cfr. *supra*, § 2.3. y notas 146 y 38.

¹⁷⁷ Cfr. P. L'HUILLIER [=PIERRE DE CHERSONES], *Le divorce selon la théologie et le droit canonique de l'Église orthodoxe: Messenger de l'Echarchat du Patriarche russe en Europe occidentale*, 17 (1969), 25-36=*Ehescheidung in der Theologie und im Kirchenrecht der orthodoxen Kirche: Wie*

Como exégetas podemos estar en desacuerdo con que esta interpretación responda al sentido pretendido por Mateo, pero no podemos ignorar ese hecho eclesial y su alcance doctrinal. Sobre todo, porque ni siquiera el Concilio de Trento condenó esta praxis de la Iglesia Oriental¹⁷⁸. Así lo recordó en el C. Vaticano II el arzobispo E. Zoghby, Vicario del Patriarcado de los melquitas en Egipto¹⁷⁹.

3.5. *La disolución del vínculo matrimonial «in favorem fidei» y las sucesivas ampliaciones de su campo de aplicación*

Otro dato interesante para nuestra reflexión es que a partir del siglo XII, sobre todo, la Iglesia latina ha ido ampliando progresivamente el campo de matrimonios que puede disolver el Papa con su autoridad vicaria.

Estos pasos sucesivos los resume así U. Navarrete, profesor de Derecho Canónico en la Universidad Gregoriana de Roma:

- «1) privilegium paulinum;
- 2) inde saltem a saec. XII, dissolutio vinculi matrimonii rati et non consummati per professionem religiosam (cfr. can. 1119);
- 3) ut videtur, inde a Martino V (1417-1431), dissolutio matrimonii rati et non consummati per peculiarem dispensationem pontificiam (cfr. can. 1119);
- 4) inde a saec. XVI, dissolutio matrimonii naturalis, ad normas Constitutionum Pauli III, Pii V et Gregorii XIII, quae nunc colliguntur in can. 1125;

unauf löslich ist die Ehe, pp. 337-351; A. SCHMEMANN, *La indisolubilidad del matrimonio: la tradición teológica de Oriente: El matrimonio, ¿es indisoluble?* (Teología y mundo actual, 26), Santander, 1971, pp. 91-106. Cfr. nota 179.

¹⁷⁸ Sobre el alcance exacto de la doctrina de Trento sobre el divorcio se han multiplicado en los últimos años las investigaciones: Cfr. una buena síntesis en J. DUPONT, *o. c.* (nota 51), pp. 115-122, y en P. FRANSEN, *Divorcio en caso de adulterio en el Concilio de Trento (1563): Concilium*, 6 (1970, II), 249-260, donde sintetiza una serie de artículos de los años 1950-54.

La monografía más reciente que conocemos es L. BRESSAN, *Il canone tridentino sul divorzio per adulterio e l'interpretazione degli autori* (Analecta Gregoriana, 194), Roma, 1973. Cfr. G. PELLAND, *Le canon tridentin concernant le divorce. A propos d'un ouvrage récente: Science et Esprit*, 26 (1974), 341-377.

¹⁷⁹ La intervención de Mons. E. Zoghby, el 29 de septiembre de 1965, tuvo un gran eco dentro y fuera del Concilio. Cfr. un resumen en: *Wie unauf löslich ist die Ehe*, Aschaffenburg, 1969, pp. 332-334. Más ampliamente en A. WENGER, *Vatican II, Chronique de la quatrième session*, Paris, 1966, pp. 200-245.

5) *dissolutio per dispensationem pontificiam matrimonii, licet consummati, initi inter partem baptizatam et partem non baptizatam sine dispensatione (inde saltem ab an. 1924) vel cum dispensatione (inde saltem ab an. 1946) ab impedimento disparitatis cultus;*

6) *inde ab an. 1958, dissolutio ex dispensatione pontificia matrimonii, licet consummati, inter infideles initi, quorum neuter coniux convertitur et baptismum recipit»*¹⁸⁰.

Es interesante notar que este último paso se consideraba imposible, según la 'sentencia común' de los canonistas, unos años antes de llevarse a la práctica. Así, por ejemplo, según E. F. Regatillo:

«Omnes admittunt R. Pontificem: a) non posse dissolvere matrimonium duorum infidelium, dum ambo in infidelitate manent»¹⁸¹.

3.6. *Reflexiones para una posible aplicación de la excepción mateana en nuestro tiempo*

Ante esta progresiva ampliación en la aplicación y conciencia que ha tenido la Iglesia de su potestad para disolver el vínculo matrimonial en todos los casos en que no se trate de un matrimonio rato y consumado, *parece posible* que la Iglesia progrese en el futuro y adquiera conciencia de que también puede disolver —en determinados casos— un matrimonio «ratum et qua ratum consummatum».

No es de nuestra incumbencia¹⁸² desarrollar más esta posibilidad. En los últimos años se han propuesto varios caminos posibles, dentro del marco del derecho canónico vigente:

¹⁸⁰ U. NAVARRETE, *Indissolubilitas matrimonii rati et consummati. Opiniones recentiores et observationes*: Periodica de re morali, canonica, liturgica, 58 (1969), 415-489, esp. 476.

Según lo dicho en la nota 175, al apartado 1), *privilegium paulinum*, habría que ponerle la indicación cronológica: «a partir del siglo VIII o del siglo XI».

Los nuevos casos de disolución de matrimonios entre no bautizados los recoge, entre otros, G. MAY, *Neue Anwendungsfälle des privilegium fidei*: TGl, 52 (1962), 41-46, y *Zur Auflösung von Naturehen durch päpstlichen Gandenerweis*: *ib.*, 130-134.

¹⁸¹ E. F. REGATILLO, *Ius sacramentarium II*, Santander, 1946, p. 390, n. 581, y E. F. REGATILLO y M. ZALBA, *Theologiae moralis Summa III* (BAC, 117), Madrid, 1954, p. 813, n. 952.

¹⁸² Requeriría un estudio detenido de la historia del derecho canónico de la Iglesia católica Romana, a partir de los siglos XI-XII. Es sabido que con anterioridad a esa época diversas Iglesias y concilios particulares per-

a) Uno es revisar el concepto de matrimonio «consumado» y no reducir esta determinación a un mero hecho fisiológico, sino dar cabida a los factores psicológicos e interpersonales¹⁸³.

b) Otro sería ampliar la casuística jurídica de la nulidad de matrimonio, por razones que hasta ahora no se han admitido¹⁸⁴.

Nos parece que iría más al fondo del problema la reflexión teológica que encontrara razones válidas para aplicar a los matrimonios ratos y consumados el poder ministerial de la Iglesia, que hasta ahora se ha limitado a los matrimonios no sacramentales y a los ratos y no consumados.

Así como la excepción admitida por Pablo (1 Cor 7, 15) —manteniendo la enseñanza básica de la indisolubilidad del matrimonio— ha recorrido un largo camino cada vez más ancho hasta 1958, *no parece imposible* que la excepción admitida por Mateo pueda servir de punto de apoyo para extender el poder de la Iglesia a la disolución de matrimonios ratos y consumados en determinados casos.

Si Mateo admitió la posibilidad del divorcio en caso de *porneia-z'nût* para los cristianos de su comunidad, por razones socio-religiosas de influencia judaica, nadie negará que en la compleja situación del matrimonio cristiano en nuestro tiempo puedan encontrarse razones de índole social, antropológica y religiosa, que justifiquen esa ampliación de la potestad de la Iglesia «in salutem animarum», manteniendo el principio básico de la indisolubilidad del matrimonio cristiano.

ANTONIO VARGAS-MACHUCA, S. J.
Profesor de Sagrada Escritura.

Universidad «Comillas».
Madrid, octubre 1974.

mitían el divorcio y nuevas nupcias aun en el caso de matrimonios consumados entre cristianos, por algunas razones graves. Cfr. J. FREISEN, *o. c.* (nota 175), pp. 769 y ss.

También es necesario un estudio detenido del valor doctrinal de las enseñanzas de Trento y del magisterio ordinario posterior. Cfr., además de las obras citadas en nota 178, B. RUSSO, *Die Ehescheidung im zweiten Vatikanum und in der Rechtstradition der Kirche*: J. DAVID y F. SCHALZ, *o. c.* (nota 175), pp. 99-159 [= *Il divorzio nel Vaticano II e nella tradizione giuridica della Chiesa*: *Rassegna di Teologia* (1967), 257-268; (1968), 12-22, y 96-115, y *Le teorie divorziste nel precodice della Chiesa*: *ib.*, (1968) y (1969)].

¹⁸³ Cfr. W. BASSET, *El matrimonio de los cristianos: ¿contrato válido, sacramento válido?*: *El matrimonio, ¿es indisoluble?* (Teología y Mundo actual, 26), Santander, 1971, pp. 107-153, esp. 124-127 y 144 [= *The Bond of Marriage*, Notre Dame, 1968].

¹⁸⁴ *Ib.*, pp. 128-139, con abundante bibliografía.